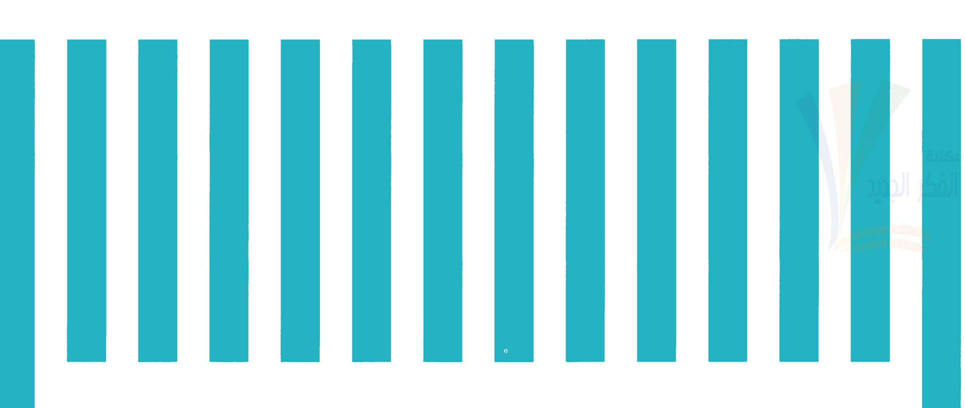
سعيد ناشيد

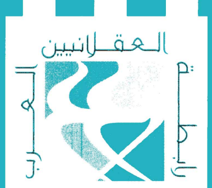


قلق في العقيدة





دار الطليعة - بيروت



قلقٌ في العَقِيدَة



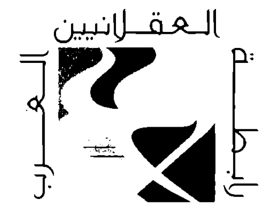
ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٣١٤٦٥٩/٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى
آذار (مارس) ٢٠١١



سعيد ناشيد

قلق في العقيدة



دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت



أخجل أن أشكرك.. فمعذرة



على سبيل التقديم

يجدر بنا أن نحبّ اللّه، وجدير باللّه أن نحبّه. غير أنّ الخطاب الديني والسلطة الدينية والعقل الديني وكافة أحزاب ورجال وحرّاس وتجار الدين، يطلبُون منّا، خلاف ذلك، **أن نخاف اللّه ونخاف منه.**

ولأنّ الخوف والحبّ لا يجتمعان في قلب واحد، محكوم علينا بأن نختار بين الرّعب الديني والحب الإلهي. وبمعنى واضح، علينا أن نختار بين التقرُّب من الدين والتقرّب من اللّه.

على كل واحد منا أن يختار بين أن يكون عبداً عابداً أو حرّاً حائراً.

ثم علينا أن نكيّف سلوكنا ومعاملاتنا وبرامجنا وآرائنا مع نتائج هذا الاختيار.

ربّما اخترنا الخوف والعبودية منذ زمن مضى، وانقضى الأمر وولّى.

غير أن الأمر لم ينقض بسلام؛ لأن الخوف يُزيل المروءة، ويُنشئ مجتمع العنف والتطرّف، ويكرس أخلاق العبيد. . وهكذا صار حالنا ولا يزال.

هذا الكتاب محاورَات تُحاول المساهمة، بقدر المتاح، في بناء تصور للإصلاح اللاّهوتي، يسمح بنهوض الذات ورقي الطبائع والوجدان وبإشاعة تصور جديد لعلاقة الإنسان بالعقيدة وبالأديان. محاورات أجريتها وأمضيتها في موقع **الأوان** مع نخبة من المحاورين الأشدّاء والأكفاء، وقد أفادوني من أجل إعادة النظر في الصيغة الأصلية للفرضيات، تصويباً وتعديلاً وتنقيحاً.

كان الفضل أيضاً، بل كل الفضل، لبعض زملائي أعضاء تحرير أسرة موقع **الأوان**، وقد تحمّلوني ثم حملوني على استدراك هفوات كانت قد اعترت بعض الحالات والإحالات، أو كادت لولا ألطافهم بي.

تراهن هذه المحاورات على عودة المثقف الإصلاحي إلى أسلوب المحاورات السّقراطية، وتدعونا إلى استكشاف نمط جديد من إنتاج المعرفة، قائم على المشاركة والتواصل بدل الانكفاء في أبراج وهم الاستعلاء الثقافي، لا سيما وقد انكشفت أمامنا اليوم ساحة عمومية (آغورا) جديدة، اسمها الإنترنت. فلا عذر لمن



تأسرهم أسطورة الذات المنتجة للمعرفة، ولا عذر لمن يطلب الانكفاء سبيلاً أو يبتغيه بديلاً.

تحتفي هذه المحاورات بآداب الحوار وبقيم الحب وأخلاق العيش. وهي قبل ذلك تحتفي، أو تحاول الاحتفاء، بثقافة النزوع نحو التنسيب والتشكيك والقدرة على العيش الحرّ بلا حقائق مطلقة ومن دون يقين ثابت يعتقل العقل ويشلُّ الإرادة .

إنها دعوة صريحة إلى استبدال شرائع الخوف والعُنف بشعائر العشق والحب والحرية.

هذا الاستبدال يبيحه ويتيحه لنا الإسلام، ولكن.. سنرى.



هذا كتابي بيميني

□ كتبتُ ولم أكتب إليك، وإنما كتبتُ إلى روحي بغير كتاب

الحلّاج

بعد تردّد دام ردحاً من الزّمن، قرّرتُ في الأخير أن أكتب إليك يا إلهي. لا أدري إن كنتَ ستقرؤني كما آمل، أم لديك من الانشغالات الكونية ما هو أعظم شأناً من شؤون البشر. ومع هذا سأفترض بأنك تمنحنا شيئاً من اهتماماتك، ولذلك قرّرتُ أن أكتب إليك كتاباً أخبرك فيه عن العلاقة التي تجمعني بك. فربّما تنفعني هذه السطور يوم النشور، وربّما يشفق عليّ بعض قرّائي الطيبين فلا يبخلون عليّ بشهادتهم يوم أقف وحيداً فوق الميزان.

أنت الذي لا تحتلّ أيّ حيز في المكان ولا في الزّمان..

لعلّك تتذكر ذلك اليوم الذي حملني فيه حدسٌ مباغت لأزهد في شهاداتي الجامعية وأهجر طموحاتي الأكاديمية وأتقدّم بطلب شغل وظيفة بسيطة في منطقة نائية من بلد اسمه المغرب. لا أعلم إن كان هذا البلد يعني لك شيئاً، لكنه يعني لي الشيء الكثير. كنتُ أبتغي من تلك المغامرة الحارقة أن أخترق المسافات وأحقق هدفاً يعنيك ويعني علاقتي بك. فقد كلّفت نفسي عناء قرض مصرفي ثقيل ظل ينهش من لحمي سنوات طوالاً؛ واقتنيت مئات المجلدات من "الكتب المقدّسة" وكتب الأديان والتاريخ والتفاسير والفتاوى وأحكام الفقه عند السنة والشيعة والإباضية، ولست أذكر من أهوال التراث الديني سوى أني كنت أحتاج لشاحنة خاصة أحمل عليها تلك "الذخيرة" كلما انتقلت من مكان لآخر. ولهذه الانتقالات حكاية أخرى أحتفظ بها لزمن آخر.

كان رهاني الجامح أن أنجح، بعد سنوات من الزّهد والانقطاع عن مقاصد الدنيا، في حسم النظر إلى مسألة وجودك ومسائل وعودك، نفياً أو إثباتاً، دحضاً أو تأكيداً. لم أكن أتوقع أن أسمع منك صوتاً هاتفاً في السّحر، أو أن ترسل لي علامة في المنام أو في غفوة الكرى تدل عليك مثلما فعلتَ مع الكثير من الغربيين؛ ربما



لأني كنت ولا أزال ابن حضارة "لاهوت التنزيه"، فلستُ أرى طريقاً قد يقود إليك خارج المسالك التي تحملها "النصوص". لم يكن يرضيني أن أنتهي يوماً مكتفياً بدعاء حجة الإسلام الإمام الغزالي يوم قال: «اللّهم ألهمني إيمان العجائز». لم يكن يقنعني رهان بسكال حين كان يرى بأن الإيمان الديني رهان بدون أية خسارة. ابتغيتُ "يقيناً عقلانياً" لشاب يرفض أن يموت ميتة غبي. كنتُ مستعداً لأوطن نفسي على ما سأدركه بالعقل الحر والإرادة المستقلة. لم أكن أخشى سوى أن يُعاودني جحيم الشك كما عاود الكثير من رجال الفكر والسياسة في لحظة الاحتضار، وأكون ساعتها عاجزاً عن اتخاذ القرار.

سعيتُ إليك مشياً على الجمر الحارق، أفتش بين مسالك النصوص عن الطريق السالكة إليك. كنتُ أبتغي اليقين الذي يُقنع الأذهان ويريح الوجدان، وقد سبق إلى ابتغائه الكثيرون منذ أن وُجد الإنسان. لم أكن أريد أن ألقاك على إيمان العجائز أو على رهان بسكال. فهل لمجرّد أن لا أموت كذلك، كان يستحق مني كل ذلك الكدح والعناء؟

أنت الذي لستَ في أي من هنا ولا في أي من هناك..

لقد رأيتَ بنفسك كيف أفنيتُ أكثر من عقد من سنوات شبابي مفتشاً بين أطنان من الأوراق عن الطريق التي توصلني إلى أية "حقيقة أنطولوجية" بها أحيا وعليها ألقاك أو حتى لا ألقاك.

تلك الأيام التي..

يا إلهي ما زلتُ أذكرها. أيام موصولة بلياليها، وأنا هائم بين ركام من الكتب والمجلّدات، أترك بعضها مفتوحاً على صفحات بعضها لأيام طويلة، أقارن بين ما ورد هنا وما ورد هناك، صفحات تتوزع بين الوحي والسيرة والتاريخ والفقه. أمضيتُ شهوراً متواصلة من الحفر والتنقيب في غابر الأزمنة بحثاً عن أصول الطقوس وشعائر الطواف والرّجم والسجود وحتى أسماؤك وصفاتك ووظائفك.

لم أكن أحلم بأي مستقبل لي في هذه الحياة التي كُنتُ أراها تمضي كأدراج الرياح. ربما كنت فاقداً لشيء من صوابي، لكنك تعلم بأنّ الصدق والجنون سيّان.

أمضيتُ سنوات يطوي بعضها بعضاً في صحبة من جعلته إلينا خير المرسلين. رافقته في غزواته وصلواته وسفرياته وحتى في خصوصياته. وأعترف أمام علمك الواسع بأني لم أكن أتوانى عن التجسس على خلواته وحميمياته. وعذري أني كنت



ساعتها مثل ذلك الطفل المختبئ تحت سرير والديه يتلصص على الوقيعة التي حملته إلى الوجود.

كنتُ أتحرّج من الكثير من المواقف والأفعال وردّات الفعل التي لا تناسب مقام إله عادل وحكيم كما هو مقامك، لكني كنت ألتمس الأعذار وأكابر مستعيذاً بك ومستعيناً بذرائع التأويل وحيل التفسير ألتمسها أينما أقبلت وألاحقها أينما أدبرت.

كانت رغبتي صادقة في أن أدفع الشكّ باليقين. وكان ظنّي بك، أيها المتعالي، أنك لن تبخل عليّ بالحق في أن أشك في حقائق أديانك. كيف لا وقد أجزتَ الشكّ حتى لأبي الأنبياء إبراهيم عندما طلب منك الدّليل الحسي لكي يطمئنّ قلبه لليقين؟

أحرجتني الكثير من قراراتك التي لم أقدر على فهمها فكم بالأحرى تفهمها، وكُنتُ أكابر نفسي ثم أستعيذ بك :

دعني أعترف لك بأن قرارك بتطليق زينب بنت جحش وتزويجها للرّسول، وبنص قرآني صريح، قد أحرجني، وبأني شعرت بألم بالغ عندما لم أرَ، ضمن أشهر الأحاديث التي أجمعت عليها جلّ الروايات، من بين الصحابة العشرة الذين بشّرتهم بالجنة أي اسم لأي صحابي من بين الفقراء والمستضعفين. هل نسي جلالكم بلال الحبشي أوّل من رفع الآذان باسمك؟ هل نسيت عزتكم سلمان الفارسي الذي جاء من آخر الدنيا وطاف كل بلاد العالم ليسند ظهر رسولك؟ هل نسيت رحمتكم أبا ذر الغفاري إمام الذين استُضعفوا في الأرض؟ شعرت بالحرج لمّا رأيتُ معظم المبشرين بالجنة وهم من أثرى أثرياء العرب. وأيضاً كان حرجي أشدّ وقعاً عندما غابت المرأة من لائحة المبَّشرين بالجنة.

كان يصعب عليّ أن أجد في نفسي القدرة لأكابر كل ذلك القدْر من الحرج، ومع ذلك فقد كنت أمنّي نفسي بالقول ربّما هناك خطأ ما في الكتابة أو التأليف أو الرواية أو الحفظ أو في أي موضع لا يُدركه سوى الرّاسخين في علوم الأولين أو لا يعلمه سواك.

إلاّ أني عجزتُ مطلق العجز عن التماس أي عذر أرفع به عني الحرج وأنا أرى أوائل المؤمنين برسالتك يتقاسمون ليس فقط غنائم الحروب، وإنما ـ وهذا ما أعجزتني سُبل تبريره ـ يتقاسمون أيضاً النساء أسرى الحروب باعتبارهن من ضمن الغنائم.



ربّما يقول الكثيرون : في ذلك العصر كان الجميع يفعلونها.
حسناً.
لا أستطيع أن أخفي عنك صدق ما أضمره في وجداني من إحساس : هذه ليست حجّة من ينشد السمو وإنما هي مبرر من يبتغي الوضاعة.
صحيح يا إلهي أن الآخرين كانوا يفعلونها ولا يزال الكثيرون يفعلونها، لكن رسالتك لم تكن أن نفعل ما يفعله الآخرون.
سأكون كاذباً عليك لو قلت إني قد أتفهم اغتصاب نساء من خسروا حرباً لم يخضنها أصلاً ويتحمل وزرها رجال عدوانيون.
أنت أعلم بأني ما فرَّطت في تأويل الكتاب شيئاً، وبأني بقيتُ ألتمس أعذاراً تردّ عني حرقة الشك والسؤال، لكني ما كنت قادراً على إقناع ضميري بأن أصرف النظر عن مواضع الحرج في دين يُقال أن لا حياء فيه.
أحببتُ كثيراً جواب سعد بن عبادة، يوم سُئل : لقد بايع الناس جميعهم أبا بكر الصديق، فما لنا نراك لا تبايعه؟ فأجاب بكامل الشعور بالمسؤولية الفردية : واللّه لو اجتمعت الإنس والجن على بيعته ما بايعته حتى أذهب عند اللّه وأرى ما حسابي.
أيّها المتعالي والغني عن العالمين..
لعلّك تتذكر ذلك اليوم الذي رجعتُ فيه إلى البيت فوجدتُ المكتبة مسروقة وقد خلت من كافة الكتب والمجلدات.
حزنتُ وشعرتُ بمرارة. وفي اليوم التالي قال لي صديق : ربما هي فرصتك، طالما أن الثقافة هي ما يبقى بعد أن ننسى كل شيء، فما بالك وقد ضاع الآن منك كل شيء.
نزل هذا الكلام على نفسي منزل الثلج البارد، وقلت : لم يعد أمامي من خيار آخر غير أن أختبر طريق النسيان.
طريق النسيان؟ إلى أين حملني هذا الطريق؟
فقدتُ كل كتب التراث والدين والفقه والسيرة وحتى الأسفار والأناجيل والقرآن، فما الذي نجا من الفقد والنسيان؟
إلهي الذي لا يؤاخذنا إن نسينا..
طال عهدي بالنسيان واغفر لي أني ما عُدتُ قادراً على أن أرى في الإسلام أية ديانة أو مذهب أو طريقة أو حزب أو دولة... ما عُدتُ أذكر أي إسلام سني أو شيعي



أو سياسي أو سلفي أو صوفي، ما عُدتُ أرى الإسلام سوى أنه وعيٌ أنطولوجي عابر للديانات وللثقافات وللحضارات، وعي مفتوح على أفق التعالي.

إلهي الذي أنت الآن بلا حال ولا أحوال..

أبسط أمامك رؤيتي لرسالتك كما صرتُ أراها أو كما ينبغي لي أن أراها، عسى أن تعفيني هذه الشهادة من السؤال يوم السؤال :

ـ أشهد بأنّ كافة الديانات على حد السواء، ليس لأية واحدة منها فضل ولا امتياز؛ فهي تحتمل الصدق مجتمعة أو أنها كافة في ضلال وبطلان، مصداقاً لقولك حين تقول : «إنا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين».

ـ أشهد بأنّ المسلم لا ينتمي إلى تعاليم خاصة أو تقاليد مخصوصة، ولا يوالي أيّة ديانة من نوع خاص، وإنما ينتمي إلى تجربة روحية عابرة لكافة الأديان ولتقاليد التوحيد، مصداقاً لقولك عندما تقول : «لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون».

ـ أشهد بأنّ المسلمين لا يمكن أن يكونوا إسلاميين أو سنيين أو قرآنيين أو محمديين؛ طالما أنهم في علاقة مفتوحة ومباشرة مع اللّه، مصداقاً لقولك حين تقول : «ولكن كونوا ربانيين».

ـ أشهد بأنّ القرآن ليس دروساً في السياسة أو التنمية أو التربية، ليس دستوراً ولا قانوناً ولا مذكرة أو مدونة، وإنما هو كتاب للتعبّد الرباني، مصداقاً لقولك عندما تقول : «كونوا ربانين بما كنتم تُعلِّمون الكتاب وبما كنتم تَدْرُسون».

ـ أشهد بأنّ أحكام الردّة وأهل الذمة وكافة أحكام الفقه قد نسخها القانون الوضعي ونسختها مواثيق حقوق الإنسان، مصداقاً لقولك حين تقول : «تلك أمّة خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يفعلون».

هذه شهادتي، هذا إيماني، وهذا كتابي.. إلى أن ألقى حسابي.




مكتبة
الفكر الجديد

سيرة البدء

□ «لا تطلب من غير نفسك ملاذاً»
بوذا

قبل ولادتي لم أكن موجوداً.. وهذا ما يُثير حيرتي.
ولم يُقدّر لي أن أخلد في العدم، فجُعلتُ في رحم أمي أياماً معدودة قبل أن يُقذف بي إلى قارعة الوجود.
وهكذا كان من أمري ما لستُ أذكر الآن إلا قليلاً.
لم يؤذّن أحد في أذني اليُمنى، ولم يُسمع لي بعد صرخة الولادة أي صراخ. ومن فرط صمتي وطول سكينتي، كثيراً ما خشيَتْ أمي أن يكون الموت قد اختطفني، فتقض مضجعي لتراني ما أزال في عداد الأحياء، وأني لا أحبّ أن أزعج الآخرين، وهكذا كان دأبي.
أمضيتُ طفولة آمنة مطمئنة؛ فلقد نشأتُ في قرية بلا كتاتيب قرآنية، بلا مستوصفات لتلقيح الأطفال، بلا مساجد يُذكر فيها اسم اللّه ولا مآذن يعلوها صوت الآذان، إن هي إلاّ أصوات العصافير وهدير الرّافد النهري الذي يحاصر بيتنا من جهات ثلاث. حتى إن الشحاذ القادم أحياناً من الجهة الرّابعة كان أخرس، يأخذ النعمة ولا يقول شيئاً، ولا هو يُشير إلى السماء ولو من باب الإيماء بالدّعاء، فقد كان طاعن السن مُعوج الظهر محدقاً في الأرض، ربما لعلة في الجسد، وربما طمعاً في رزق منسي بين التراب.
كل شيء كان مُبرمجاً لكي لا يبلغ مسامعي حديث فيه ذكر للذات الإلهية أو أخبار عن أحوال الغيب وعن أهل النعيم وأهوال الجحيم. ومحصلة القول أني، على امتداد ذلك الخلاء المفتوح على سماء خاوية إلاّ من زرقة نهارها وضياء أقمارها، لم أصادف عقيدة تعنيني بالفرض أو الوراثة أو الفطرة أو بمحض الصدفة .
تأخّرتُ قبل أن أدرك أن هناك قرآناً وصلوات وأخباراً عن الرّسل والملائكة والشيطان المغضوب عليه. تأخرتُ وتأخرتُ كثيراً إلى الحد الذي ما عاد بالإمكان



أن أصدق بسهولة كل ما يُقال.

غير أن علاقتي بالدين، وإن تأخرت كثيراً عن الموعد المعتاد، فإنها لم تنشأ على الوعد والوعيد، والخوف والإيمان. لذلك، وفقط لذلك، لم تعترضني يوماً مشاعر الخيبة والكراهية ضدّ عقائد عمرها مئات السنين، كما حدث ويحدث للكثيرين. وبوسعي أن أجازف بالقول بأن علاقتي بالدين كانت دائماً علاقة سويّة خالية من عُصاب الولاء والبَراء.

أمضيتُ جل سنوات الطفولة في كنف والد كان لا يزال طالباً جامعياً في ريعان شبابه وأوج عنفوانه، فقد تزوج مبكراً على عادة أهله، لكنه على غير عادتهم كان شغوفاً بالعلم والمعرفة، وكانوا هم ـ وما زالوا ـ أكثر شغفاً بالحياة.

لم يضمن لي تعليم المحظوظين في البعثة الفرنسية بالرباط، وكان ذاك طموح لا يخفيه، لكنه استطاع أن يضمن لي في المقابل ما حرم منه المحظوظون : مكتبة فاخرة بالبيت وبيتاً مفتوحاً على رائحة الزعتر وامتداد الوادي أتدحرج فيه كما أشتهي، ويتركني على سجيتي، حتى إذا وقعت أرضاً أمهلني ليراني أنهض من تلقاء نفسي من جديد.

كان يريد أن ينشئني لميقات يوم معلوم على فريضة التفكير الحر، ولذلك كثيراً ما نهاني عن الخوض في أسئلة "الغيب" حين ألتقط بعضها من أي كلام عابر من بعض الضيوف أو المتطفلين، فقد كان حريصاً على أن لا أملأ جوف خيالي بغير قصص الأطفال والجري خلف الفراشات المتراقصة على أوتار الأزهار.

أذكر أني لما كبرتُ قليلاً وأصبحتُ أفاجئه ببعض أسئلة الخلق والأصل، كان يتلفظ لي بكلمة واحدة هي "اللّه" من غير أية زوائد غيبية أخرى. كان يشرح لي أن هناك إلهاً صنع العالم مثلما يصنع الحلواني الحلوى. ومثلما نشعر بالامتنان نحو الحلواني ونودّ لو نشكره، حتى من غير أن نلقاه أو نعرفه، كلما أعجبتنا الحلوى، فكذلك بوسعنا أن نقول لله شكراً، امتناناً لصنيعه حتى من غير أن نلقاه أو نعرفه. ويبقى أن لكل واحد الحق في أن يقول شكراً بطريقته.

ـ ما هو أفضل طريق لنقول لله شكراً؟ سألني ذات يوم.

ـ لكن.. هل هو في السماء؟

ـ إن كان يحتاج بالضرورة إلى مكان، فيمكننا أن نعتبره في كل مكان.

ـ لا بأس. أظن أن أفضل طريق لكي أشكر اللّه، أن... آه فهمت، أن أترك



الأعشاش في أغصانها، ولا أضرب أختي، ولا أُغضب أمي، وأن أنهي قراءة كل القصص الموجودة، وربما أكتب في الأخير رسالة أشكر فيها اللّه وأجعلها في شكل مركب ورقي أضعه في مجرى الوادي وأتركه يمضي. . وهكذا أكون قد فعلت كل ما علي من الشكر الواجب.

هذا هو "الدين الطبيعي" الذي نشأتُ عليه بقوة الأشياء وبحكمة الوالد. ولسنوات طويلة وأنا أعتقد بأن هذا هو الإسلام. أما عن أمي فقد كانت فيما يبدو منضبطة، ممتثلة لقرار الوالد أكثر مما كانت مقتنعة بحكمته، أو ربما أنها كانت تكتفي بنشوة العيش في الخلاء مع زوج يناسب بعض استيهاماتها.

عندما انتقلنا للعيش في المدينة والتحقتُ بالمدرسة بدأت أكتشف، وعبر المقرّرات الدراسية والشروحات المستفيضة لبعض الأساتذة، أن سماء المسلمين لا يحتلها الحلواني، لكنها تمتلئ بأهوال الصراط وصيحات المعذبين والجلود المسلوخة والمبدلة جلودها.

وعلى حين غرة انقلب "الإله الجلاد والمسلح" على "الإله الحلواني والأعزل"، ثم طرده من مملكته الآمنة المطمئنة، وهكذا عرفتُ معنى الجحيم، وبدأت تطاردني كوابيس الرّعب الأخروي كلما أغمضت عيني للنوم، وكثيراً ما كنتُ استيقظ مذعوراً في الليالي المطيرة الشاتية، خوفاً من إله يراقب كل شيء، ويحاسب على كل شيء، ولا يتردد في تعذيب المسالمين والعُزّل والنساء والشيوخ والمرضى والمغلوبين على أمرهم، وربما حتى الأطفال مثلي عندما يخلعون سراويلهم.

تسبّبت للوالد في الكثير من الخصومات مع بعض المدرسين وأساتذة التربية الإسلامية، ولم يكن يبتغي غير التفاهم معهم حول استبعاد حكايات الجحيم والعذاب الأخروي من المناهج ما وسعهم ذلك. وهو المطلب الذي كان ولا يزال تعجيزياً في شروط موازين قوى تحاول أن تسترضي الجميع شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً، وفي اتجاه كل الرياح وبلا اتجاه أيضاً.

وقتها قرّر الوالد التحوّل إلى دراسة علوم التربية، ثم إلى تدريسها على أمل أن يصبح من أهل الرأي والمشورة في صياغة البرامج التعليمية للصغار، مستوعباً قولة علي بن أبي طالب : «لا رأي لمن لا يُطاع».

أما أنا فقد وجدتُ نفسي في مرحلة لاحقة أمام مفترق طرق غير معبّدة : إما أن أمحو من ذهني كل شيء وأرتاح من أسئلة الأنا العاقلة، لكني لن أرتاح من أسئلة



العيش والعيش مع الآخرين، وإما أن أساهم قدر المتاح في تغيير الصورة التي يحملها الناس عن الإله، طالما أن تصور الشعوب لسلوك آلهتهم ينعكس على سلوكهم وعلاقاتهم.

لقد أدركتُ في آخر المطاف أن معركة تغيير سلوك الآخرين هي بالأولى أو بالأحرى معركة تغيير صورة الإله عندهم، كما أن معركة الإصلاح الديني هي بالمقدمة وبالبدء معركة تنشئة اجتماعية تقوم على بناء صورة الإله عند الطفل، بما يخدم نوازع النفس السوية والسلوك العاقل.

خليق بنا أن نتذكر كيف شيّد الأصوليون المسيحيون في أمريكا أفضل الجامعات (جورج تاون، هارفارد، برينستون. .) وشيدوا أكبر المستشفيات، وذلك في مراحل كان الاعتقاد الديني السائد في أمريكا يعتبر اللّه أباً حنوناً حاضناً لأبنائه ومستبشراً بمستقبلهم. واليوم حيث يسود الاعتقاد بأن اللّه يشعر بالملل ويوشك أن يسدل الستار الأخير عن ملحمة البشرية، لم يعد ما يشيده الأصوليون الأمريكيون من أمجاد غير الكنائس والصناعات الحربية وتمويل إعادة هيكل سليمان، استعجالاً لحرب الألفية الأخيرة (الهرمجدون)!

إن الكثير من أفعالنا الدموية ومشاهدنا القيامية في العلاقات الاجتماعية والدولية، والتي تهدد السلام والأمن، ناجمة في الغالب عن الصورة التي أصبحنا نحملها عن إله يغضب على من يشاء ويبارك لمن يشاء ويحرض من يشاء على من يشاء.

وإن لم يكن من المؤكد أن اللّه سيختفي خلال الأجل المنظور من القاموس السياسي والصناعي والعسكري والاستراتيجي، كما حسب الكثيرون، فما العمل؟ هل نصر على إهماله والرهان على نسيانه في الأخير، وهذا ما قد يكون مجرّد انتظار بلا جدوى ولا طائل؟ أوليس الأجدى وكحد أدنى أن نكتفي بتعديل وظائفه؟

لكن ألا يكون هذا الأدنى هو الأقصى الذي طالما أغفلناه في غمرة التقاطب الحادّ بين القطبين : الإيمان والإلحاد؟

إن الإله الذي أصبح في الآونة الأخيرة يبارك كثيراً لأمريكا، تبعاً للخطاب الأمريكي الرّسمي، ويرفض تقسيم القدس، والذي أوصى جورج دبليو بوش بغزو العراق، هو أيضاً إله الصناعات الحربية وخطة ألفية الفناء وحرب الجميع على الجميع.



إن الإله الذي يهتز عرشه لمجرّد قبلة عذبة وصادقة، ويتحسس من بعض الكلام الذي أكتبه الآن، والذي حرَّض أسامة بن لادن على غزوة مانهاتن، ولا ندري ماذا سيفعل غداً، هو أيضاً إله العصابات الانتحارية ونساء البرقع وتفجير محطات القطارات والمزارت والمستشفيات.

غير أن "الإلحاد" الذي يترك فراغاً عدمياً قاتماً، يصنع بديلاً أكثر تشوهاً للإله، فينتج العنف على طريقة ستالين، ويقترف المجازر على طريقة بول بوت[1].

كل هذا يجب أن ينتهي.

كيف؟

في حواره الشهير مع الصحيفة الألمانية **دير شبيغل**، والذي نُشر عقب وفاته، أطلق الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر صيحته المدوية: «وحده إله جديد قادر على إنقاذنا».

أظنّ أن الكثيرين لم يفهموا قصده !

---

(١) قائد شيوعي وزعيم حركة الخمير الحمر التي حكمت كامبوديا خلال السبعينات من القرن العشرين وخلّفت ملايين الضحايا.




مكتبة
الفكر الجديد

أنا مسلم ولكن..

□ **«لا أدري إن كنتُ مؤمناً».**

الرّئيس الفرنسي الأسبق **فرانسوا ميتران**

كلّ إنسان جسد وحكاية قد يكتبها وقد يكتمها، وبين الجسد والحكاية يمتدّ نفق سحري يُدعى الكتابة، حيث لا يعبرُ منه إلاّ القليلون.

لا يبقى بعد الموت من أثر للجسد سوى ما تتركه الكتابة؛ إنما الكتابة أحياناً هي انتصار الإنسان، وربما انتصاره الوحيد، على فعل الموت والكتمان وعلى تعطل الحواس وتحلّل الجسد بلا أثر، خارج الكلمات، يُذكر. لذلك أقسم اللَّه بهذا السحر المُبين يوم قال : «.. والقلم وما يسطرون».

حكايتي سأختصرها في الأسطر التالية والمتتالية :

أنا مسلم..

بوحٌ مني أثار سجالاً ما كنت أتوقع أن يُثار حول اعتراف نابع، في المحصلة، من وجدان إجرائي. فكيف أكون مناهضاً للحركات الدينية والنزعات الطائفية والمذهبية، وأدعو إلى مغادرة النص الديني، بل إلى الخروج من الدين كافة، ثم أقول عن نفسي في الأخير : أنا مسلم !؟

لكن لماذا أقولها، وبأي معنى؟ هذا هو السؤال.

أنا مسلم.. هي شهادة حق في حق نفسي، طالما أني أرفض أن أتجمّل بأي وجه مستعار، وطالما أني أفضِّل أن أتحمّل وزر الانتماء إلى حضارة معطوبة الجسد، مكسورة الخاطر والوجدان. لستُ أستحيي من الاعتراف بانتمائي إلى حضارة ذابلة الجمال مرذولة الحال محبطة الآمال، لن أحجب تخلفي بخرقة تجعلني أبدو وكأني مجرّد إنسان في الفراغ.

على رسلكم أحبائي، فأن أكون علمانياً لا يعني أني إنسان معلق في الهواء من دون امتداد في الزمان والمكان ومن غير هوية ولا انتماء؛ لأني ابن حضارة قد تكون مريضة وهي كذلك، قد تكون متخلفة وهي كذلك، قد تكون ملقى بها في مزبلة



التاريخ، كما يتصور هواة الانسلاخ عن الذات بعد جَلدها، غير أني، وفي كل أحوالي، أرفض الهروب من قدري وقدرتي بل ومن قذارتي أيضاً؛ فليست هناك مكنسة سحرية تحملني إلى حضارة أخرى، أو حتى إلى ديانة من بين الديانات المتنوعة التي تزخر بها الحضارة التي أنتمي إليها، فكلنا في الهمّ شرق!

لكن ماذا عن "الإلحاد"؟ أليس هو نفق الخروج من كل هذا الظلام القاتم الذي يقهر العقل ويحرج الوجدان؟

لن يُخرجني أي "إلحاد" مزعوم من الحضارة التي قُذف بي إليها منذ ساعة الولادة؛ لن يخرجني "الإلحاد" من حضارة شهد تراثها مثنى شعرياً وكلامياً احتضن "الملحد" و"المؤمن" على حد السواء. بل ولن يخرجني "الإلحاد" من عقيدة الإسلام نفسها؛ لأنها عقيدة متمحورة حول "الصمت" التشريعي و"الفراغ" المؤسساتي، وهي مسائل سنعود إليها بعد حين. لا بديل لي، لا خيار لي، لا موطن آخر لي سوى أن أتحمل البقاء تحت جلدي رغم أنه لا يبدو الآن سالماً سليماً.

نعم أنا متحرر من الفكر الديني ومن الخطاب الديني ومن النص الديني، لكني أظل في كل أحوالي، ابن هذه اللعنة التي تشدّني إلى "هنا الآن"، ولن أخفي وجهي خلف أية ملامح مستعارة. أنا مسلم إذن، ولكن..

بكل وضوح في الرّؤية :

أنا ابن حضارة صنعها العرب المسلمون وأنارها العرب المسيحيون وعلّمها الفرس الساسانيون وحماها الأتراك العثمانيون، وفي الأخير خذلها الجميع، وتنكر الجميع للجميع؛ ربما لأن «الوجه المشترك لا أحد ينظفه» كما يقول المغاربة. لكن ماذا حين يتعلق الأمر، ليس فقط بالوجه المشترك، وإنما بالعيش المشترك؟

ثمّة ألف كيفية لكي أكون مسلماً؛ فتنوع الحضارة الإسلامية ليس فقط في ممكناتها وإنما أيضاً في متاهاتها وانسدادها : لدينا ألف حكاية وحكاية من نسيج أكثر من ألف عام من العرفان والجواري الحسان، وهذا منبع استيهامات لسنا نواريها؛ فلا حياء في الدين. لا يوجد بين كافة الأديان خيال ديني أطنب في وصف شهوات الجنة بمثل سحر خيالنا الجامح حيثما الشهوات بلا حسبان، وبوازع من الحق في الكتمان.

ومع ذلك، هناك حكاية واحدة صارت تختزل كل المرويات، حكاية تُروى بنفس السّرد المتكرر بلا ملل، عنوانها : حضارة "ألف ليلة وليلة" و"طوق



الحمامة" و"تاج العروس"، هي اليوم حضارة تفوح منها رائحة الموت العبثي والانتحار المجاني، رائحة كريهة بما يفوق ملحمة "رقصة المقابر" في أوروبا القرن الخامس عشر، وقصص مصاصي الدماء في سينما القرن العشرين.

صور مهرّبة من إيران، التي نخاف عليها ونخاف منها في نفس الآن، عن امرأة هنا أو امرأة هناك، ملفوفة بثوب أبيض مثل الكفن، نصف جسدها في حفرة الرّجم، والنصف الظاهر يترنح من ألم القذف الأرعن بالحجارة من جرّاء حكم قضائي صادر في حقها عن المحكمة، لا أحد يسمع صراخها، وبالتأكيد، لن يسمع أنينها أحد والرّأس ينزف دماً إلى أن يهمد في الأخير. وبعض العالم يرى ويصيح : هذا هو الإسلام فاحذروه !

أنا مسلم..

هل ما زلت أجرؤ على قولها؟

أقولها؛ لأنها صيغة تسمح لي بالقول بأني لا أريد أن أبرئ ذمتي قبل تقديم كشف الحساب أصالة عن نفسي ونيابة عن حضارة لا تتحمّل الاعتراف إن سُئلت بأي ذنب أخلفت الموعد مع التاريخ.

أنا مسلم؛ صيغة لكي أقول إني ابن حضارة متخلّفة. فهل بقي هناك من سؤال آخر؟

نعم.. هناك سؤال أشد قسوة :

لماذا لا يفعلها غير المسلمين؟

إنّه السّؤال الذي يجعلنا نُطأطئ رؤوسنا أمام السّائلين، خاجلين واجلين، ويُحاصر فينا بَقايا من كبرياء؛ لأننا بعد كل "جريمة شرف" أو عملية إرهابية يذهب ضحيّتها مواطنون أبرياء، بعد كل انتحار مجاني في محطة أو مستشفى أو مدرسة أو مقبرة أو حتى مزبلة، نودّ لو نخفف عنّا وزر التّهمة القاسية، فنلوذ إلى التّبرير ساعين إلى تبرئة ذمّة ديانتنا من تلك الجرائم المجانية. وعقب كل محاولة للتبرير، نجد أنفسنا في مواجهة السؤال : لماذا لا يفعلها غير المسلمين؟ أو هكذا نسمعهم يقولون!

نبدو وكأنّنا جميعُنا مُدانون، ما لم نُجب عن السؤال، وما لم نكن مُقنِعين في جوابنا ومُقتنِعين. خسرنا كل شيءٍ، ويُراد لنا أن نخسر أخيراً حتى الحياء. هل بوسعنا أن نُجيب فلا نُنكر ونُفسر فلا نُبرر، وبعد ذلك نكون مُقنعين في جوابنا لأنفسنا قبل غيرنا؟



انشغلنا كثيراً بتحسين صورة الإسلام، وقليلاً ما انشغلنا بحقيقة الإسلام ذاته، كما لو كان الأمر يتعلّق بجريمة واحدة عرضية وعلى الهامش، جريمة تم اقترافها عن طريق الخطأ، وليس بمُسلسل لا ندري متى وكيف سيتوقف إن قُدر له أن يتوقف في ميقات يوم مَعلوم؟ انشغلنا بالصّورة الافتراضية على حساب الواقع المادي والاجتماعي، ونبرِّر ذلك بالقول بأننا في زمن الصورة وتسويق الصور. وهذا لا يأمننا من انتقام الواقع منا من جراء نسيانه.

مِن نيويورك إلى مدريد، من لندن إلى مُومباي، نَنحني ليس فقط أمام أرواح الضّحايا الأبرياء، وقد كَبُر علينا مثل هذا الرياء، وإنّما ننحني وَجَلاً أمام أعين ناظرة إلينا ولنا سائلة : أيّها المسلمون لماذا لا يفعلها غيركم؟ لماذا ما عاد اليوم من يفعلها غيركم؟

هذه الجرائم ! لو كانت بسبب الفقر أو التهميش أو الأمية أو التخلّف... لفعلها آخرون غير المسلمين، هكذا يُقال لنا، وهكذا صِرنا جميعُنا في قفص الاتهام، بصرف النظر عن معتقدنا. وأصبح كلّ تفسير نتقدم به لدرء التهمة عن الإسلام، فتَتذرّع بالفقر أو الجهل أو الأمية أو الظلم، مجرّد قول مردود عليه بعبارة قاسية : ولماذا لا يفعلها آخرون ليسوا أقلنا فقراً، تهميشاً، أمية أو تخلفاً...؟

لم يكن انتحاريّو نيويورك فقراء، لم يكن انتحاريّو لندن أمِّيين، لم يكن انتحاريّو مومباي مهمشين، ومع ذلك فقد فعلوا ما فعلوا! لا وطن يجمعهم، لا لغة يشتركون فيها، لا عرق يوحدهم، لا أعراف يتقاسمونها، سوى شيء واحد هو الإسلام.

إن لم يكن أصل الجريمة في الفقر أو التهميش أو الأمية أو التخلف، فأين يكمن إذن؟ إن لم يكن مُستودع الجريمة في الوطن أو الحضارة أو اللغة... فأين يستوطن هذا الوحش الأمَمِيّ والذي ارتدى فجأة قناع اللحية ولبوس العمامة؟ وما الذي يجمع فرسان الرّعب الجديد، هل هو الدين أم قِناع الدين؟

هل بَقي من احتمال آخر غير أن نُردد الخلاصة التبسيطية والاختزالية التي تزعم أنّ أصل الجريمة هو الإسلام؟ أم أنّ ثمّة ،في الواقع، مستويات أخرى للتّحليل، غير هذه وغير تلك، لابدّ من استحضارها، بقصد استكمال معطيات التحليل؟

حين نَودّ التفكير في أصُول هذا النّمط الجديد من الجريمة، فهل يحقّ لنا أن نَستبعد العقيدة لمجرّد أن الجريمة لا يقترفها سوى قلّة قليلة جدّاً من المسلمين، أم



يجب علينا أن نستحضر العقيدة بحجّة أنّ لا أحد يفعلها غير المسلمين؟

لا تبدو الإجابة سَهلة، ولعلّها تستدعي منّا نوعاً من التروي بدون مُواربة، بل إنّها تتطلب منا نوعاً من القدرة على التّحكم بالمشاعر والانفعالات؛ وهل يَسهل موقف كهذا في موضع كهذا؟

نحن أمام جرائم غير عادية، فالمُجرمون معروفون بالذّات والصفات، سواء ظلوا أحياء أو قضوا في ساحة الجريمة، لكننا حين نطرح السّؤال التالي بحسب منهجية علم الجريمة : من المستفيد من الجريمة؟ فإنّنا لا نحصل على الإجابة الكافية والشافية، وهو ما يجعل معطيات التّحليل ناقصة.

تقول حكمة عربية معاصرة : إذا ضاعت بوصلة المثقفين، ففتشوا عنها عند عامة الناس.

لنختبر هذه الحكمة :

ـ شابة أمريكية بدينة الجسد، تسكن في مدينة شيكاغو الأمريكية، متزوجة من شاب مغربي يعمل سائق تاكسي، سعيدة بأن المسلمين لا ينفرون من النساء البدينات، ولأجل ذلك صارت مسلمة، وهي مبتهجة بهذا التحول!

ولأن كل إنسان، كما سبق أن قلنا، جسد وحكاية، فحكايتها واضحة الآن : لقد قادها النظام الغذائي الأمريكي إلى بدانة الجسد، وقادتها بدانة الجسد إلى الإسلام.

للحكاية تفاصيل أخرى سأرويها بالنيابة :

تهزأ بكل المعجزات ولا تكترث بخلاص المسيح ولا بشفاعة محمد، لا تفضّل أن تضيع حياتها في رهان بسكال، ولا هي ترغب في أي حج أو قداس، غير السفر وطقوس الحب مع زوجها. إنها فقط تحب الحياة ما استطاعت إليها سبيلاً.

تبتهج بأنها مسلمة وتحمل عطفاً على القضايا العربية، وكثيراً ما تتقاسم بيتها مع أسر عربية مهاجرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وتعترف للمثقفين منهم بأنها لا تشعر بأي تناقض بين انتمائها الافتراضي إلى الإسلام ونزعتها اللاّأدرية أو حتى اللادينية. إنها تدرك أن إسلامها الافتراضي لا يحتاج لأي اعتراف أو تأشيرة للإقامة من طرف أية جهة وصية ولا من طرف أي شخص مزعوم. بل إنها تشعر بأن نزعتها اللاأدرية، الرّاسخة فيها والسابقة على إسلامها، تنسجم مع ديانتها الجديدة بنحو أفضل. زوجها سائق تاكسي في مدينة شيكاغو الأمريكية، حين يسأله أي راكب :



هل أنت مسلم؟ يأتي رده هادئاً : «لا؛ أنا سائق تاكسي». ولا بأس بمثل هذا الذكاء الأنطولوجي لبشر لم تفسد الثقافة فطرتهم وبداهتهم.

هذه الزّوجة الأمريكية وهذا الزوج المغربي، يعيشان معاً في مدينة شيكاغو بعيداً عن حرّاس المعبد، يعيشان إسلاماً افتراضياً مفتوحاً على إمكانية الخروج الهادئ والسلس من الدين، من دون أي توتر إلا قليلاً؛ طالما أن ديانتهما هي بنت الصحراء، لا تشترط قواعد للدّخول أو الخروج، ولا إشارات للمرور أو العبور.

الإسلام الذي أنافح عنه هو أيضاً إسلام هذين الزّوجين المخلصين.

لكن ماذا عن الإرهاب العالمي؟ ماذا عن مظاهر العنف الديني والتطرف والتكفير؟ ألا يمكن لذلك أن يفسد الرهان؟

خلف كل جريمة مجرمون ربّما اجتمعوا داخل بيئة ثقافية أو دينية أو عرقية محدّدة، وهكذا هو الإرهاب العالمي في علاقته بالإسلام. لكن ليست هناك بيئة محصورة في الزّمان والمكان بوسعها أن تجيبنا عن أصول جريمة كونية، في زمن أمسى فيه كلّ شيء يتأثر بكل شيء. لا يكفي أن نقول بأنّ النّازية هي ثمرة الحضارة الألمانية حتى نكون قد أحطنا علما بأصول النازية؛ لأنّ الثقافة الألمانية لا تقود بالضّرورة والصّيرورة إلى ظهور النازية، تماماً كما أنّ الثقافة الرّوسية لن تُمكننا من فهم الظاهرة الستالينية، ولا تكفي معرفة تاريخ فرنسا لفهم ظاهرة جان ماري لوبن[١]. لابدّ من التّفكير في طبيعة القيم الكونية والمناخ الثقافي العالمي الذي أفرز أمثال هتلر وستالين ولوبن وغيرهم، وهو نفس العمل الذي ينتظرنا إزاء مظاهر القتل العبثي والانتحار المجاني والجريمة بتفويض إلهي.

فإذا كان القتل باسم الحداثة، في بعض المجتمعات الغربية، قد استدعى إصلاحاً جذرياً في منظومة الحداثة داخل كافة المجتمعات، فإن القتل باسم اللّه اليوم، حتى ولو كان نابعاً من مجتمعات إسلامية، فإنه يقتضي تغييراً في منظومة اللاهوت داخل كافة المجتمعات؛ إنه يحتاج إلى تعديل شامل في وظائف الإله، يحتاج إذن إلى إصلاح لاهوتي جديد.

في حواره مع صحيفة **السفير** (٢٣/ ٠٧/ ٢٠١٠)، يردّ طرابيشي عن سؤال حول آفاق مشروعه :

---

(١) زعيم التيار اليميني والنزعة العنصرية المعادية للأجانب في فرنسا.



«أمضي إلى الخيار المتاح لنا اليوم، برأيي، وهو التمييز بين الخروج من الدين والخروج على الدين. لا ضرورة لنزع الإيمان؛ لأنه طالما هناك موت، وطالما أن الإنسان لم يقهر الموت، فسيبقى اللّه موجوداً، إنما، في كل ما يتعلق بالعلم والبحث العلمي، لابدّ من الخروج من الدين».

هل بقي لي ما أضيف؟

رهاني واضح الآن : أن أختبر ممكنات هذا الخيار المتاح : خيار الخروج من الدين من غير التعويل أو الرهان أو المطالبة بـ"موت اللّه" ؛ طالما أن اختفاء اللّه لن يحدث قريباً وربّما لن يحدث أبداً.

. . وقد لا يكون مأمولاً حدوثه.




مكتبة
الفكر الجديد

الإسلام والخروج من الدين

□ «**إنقاذ الإله من الإيمان به هو أعظم وأتقى وأنبل إنقاذ**».

المفكِّر السعودي **عبد اللّه القصيمي**

تبدو المجتمعات الإسلامية وكأنها لم تعُد تتحمّل حرية الاعتقاد وحق الأفراد في تغيير معتقداتهم الدينية، وكأنها صارت أقلّ المجتمعات، على وجه البسيطة، تسامحاً مع تجربة الخروج من الدين؛ فأحكام الردّة مشهورة وحرية الوجدان مقبورة ومصابيح العقل مغمورة. وكلّ هذا صحيح، لكنّ الأصحّ أنّ هذا المظهر المتشدّد ليس أكثر من تعويض عن هشاشة أصلية تجعل الإسلام مفتوحاً على أفق الخروج من الدين.

ستختبر هذه الفرضية بعد حين.

أما الآن..

وفي المقابل، تبدو المجتمعات الغربية وكأنها من أكثر المجتمعات تسامحاً مع حرية الاعتقاد وحقّ الأفراد في الخروج من الدين، وهذا أيضاً صحيح. لكنّ الأصحّ أنّ وراء هذا التسامح الاجتماعيّ والحقوقيّ عوائق وجودية ووجدانية تجعل تخلُّص الفرد من الدين تجربة لا تخلو من شعور دراماتيكيّ بالفقد، إذ لا يزال الخارج من الإيمان الديني، في المجتمعات الغربية، يتحدّث عن تجربته بما تتركه لديه من شعور بالفقد حين يقول: «لقد فقدت عقيدتي...».

الكثير من رجال الدّولة والفلاسفة والمُحللين النفسانيين الغربيين لم يعودوا متفائلين بإمكانية خروج المجتمعات الغربية من الدين؛ صار بعضهم مكتفياً بأفق إصلاح لاهوتي جديد، وآخرون يتطلّعون إلى مغامرات روحية مغايرة. وكثير من المناضلين من أجل "الإلحاد"، من أمثال دوكنز وأونفراي، ما عادوا يعتقدون بأنّ الأديان آفلة بلا جهد نضاليّ شاق وطويل.

السؤال:

كيف أمسى العيش من دون رجاء ماورائي في الغرب رهاناً صعباً ويزداد وُعورة



باعتراف رجال دولة كبار من أمثال أوباما وساركوزي وكارتر وبلير وقبلهم أندريه مالرو، رغم انتشار قيم الحداثة وانتصار قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان؟ وما الذي يجعل تجربة "الإلحاد" في الغرب لا تزال ترتبط بنوع من الإحساس بالفقد، رغم اختفاء محاكم التفتيش من الفضاء الأوروبي؟ هل هي قوّة المسيح؟ أم تشدّد المسيحية؟

نقترح أن يكون جوابنا كالآتي :

لقد نجحت المسيحية، في الغرب، في أن تجعل الطريق إلى الخروج من الدين طريقاً شاقاً ملتوياً معقّداً ويستدعي الاستعداد لتحمّل ثلاث خسائر وجودية ووجدانية كبرى :

١. حيث أنّ اللّه المسيحيّ هو الأب، وهو تحديداً «أبانا الذي في السماء»، فإنّ الخروج من الدين يعني خسارة الإنسان للأب، مما قد يقود إلى نوع من الشعور باليُتم.

٢. حيث أنّ الأناجيل جعلت التاريخ سيرورة متّجهة بثبات ويقين من الخطيئة الأصلية في سفر التكوين إلى الخلاص الألفي في سفر الرّؤيا، وأخضعت التاريخ لما يصطلح عليه معظم اللاهوتيين الأمريكيين باسم "خطة اللّه الشاملة"، فإنّ الخروج من الدين يعني أنّ الإنسان سيخسر غاية التاريخ ومعنى الحياة، مما قد يقوده إلى نوع من الشعور بالعدميّة.

٣. وحيث أنّ المسيح الذي مات من أجل "خلاص الجميع" لا يتردّد في العناية بالمرضى والمتألمين، وأنّ بعض آلامه تتجسّد في صورة كلّ إنسان يتألّم، فإنّ الخروج من الدين يعني أن الإنسان قد صار فجأة ملقى به فوق كوكب موحش في مواجهة آلامه غير المبررة بلا عناية من السماء.

لكن ماذا عن تجربة الخروج من الدين في الإسلام؟

الإنسان المسلم لا يرى في إلهه أية صورة للأب. وإذا ما تألّم فإنّه لا يشعر بأنّ ثمّة في السماء من يتألّم معه. وإذا مرض فلا يعيله غير جاره أو أفراد عائلته. أمّا التاريخ البشريّ فقد لا يكون له أصلاً أيّ معنى طالما أنه لا يخدم أيّ هدف خلاصي. وبالجملة فالإنسان المسلم لا يشعر بأيّ فقد حين يفقد عقيدته، عدا الخوف من أحكام الردّة التي قد تصدر عن جهل أو ضغينة.

"الإلحاد" في الإسلام تجربة من دون خسائر وجودية ووجدانية كبرى، ما لم



يكن ثمة سجن ظالم ينتظر المرء أو سيف صدئ يترصّد رقبته.

انفتاح الإسلام على أفق الخروج من الدين هو ما جعل العصر الوسيط الإسلامي يبدو حافلاً بالكثير من النصوص التشكيكية واللاأدرية واللادينية في زمن لم تكن فيه تجربة العيش من دون معتقد ديني ضمن المتاح الكونيّ.

وإن كان الخروج من الدين في الإسلام محتملاً فما الذي يجعله سهلاً؟

إذا كان صحيحاً ما يراه البعض من أنّ معركة المستقبل ستكون حول السيطرة على مجال الخيال، فإنّنا نفهم لماذا يرتبط ردّ الاعتبار اليوم للخيال بظاهرة اكتشاف المجتمعات الغربية لنفسها بأنها مجتمعات مسيحية.

فمن خلال الصور والإيقونات والسانفونيات والكاتدرائيات، فضلاً عن المسرح والسينما، استطاعت المسيحية أن تحقّق اختراقاً واسعاً لمجال الخيال، الأمر الذي يجعل من علمنة الخيال وفصله عن المجال الدينيّ مسألة في غاية الصعوبة والتعقيد. تلك إذن نقطة قوّة المسيحية الغربية، لكنها أيضاً نقطة ضعف تجربة الخروج من الدين في المجتمعات الغربية. في حين أنّ الخيال الإسلاميّ لا يمثّل أيّ عائق أمام تجربة الخروج من الدين، طالما أنّ الإسلام لم يكترث لمعركة السيطرة على الخيال، وبدل ذلك اكتفى بتحريم بعض الجماليات وتهميش معظمها.

إنّ قراءة أخرى ممكنة للغرب تجعله يبدو وكأنه سيرورة ظلّت متّجهة على خطّ غروب الشمس، من الفردوس التوراتيّ شرقاً إلى غاية الخلاص الإنجيليّ غرباً. فجنّة عدن في سفر التكوين كان موقعها فوق هذه الأرض، في مكان من جهة المشرق. والخلاص الإنجيليّ ستجري معظم أطواره، إن لم تكن كلّها، فوق هذه الأرض بالذات، في مكان ظنّ المستوطنون الأمريكيون الأوائل أنّه يقع في أقصى الغرب، حيث الفردوس الأمريكي الأخير : "أورشليم الجديدة"، بحسب أدبيات تلك المرحلة.

هل كانت الولايات المتحدة الأمريكية تتويجاً لتاريخ خلاصيّ ينطلق من الفردوس التوراتيّ قبل الخطيئة في الشرق الأوسط وينتهي بالخلاص الأمريكي؟

بدءاً من رونالد ريغن أمسى العديد من الرّؤساء الأمريكيين يعتقدون بأن العالم دخل مرحلة الألفية الإنجيلية الأخيرة.

وحتى بعيداً عن الأديان لا يزال فوكوياما، في أطروحته المركزية، يؤكد بأنّ أمريكا هي نهاية التاريخ.



إن قراءة أخرى ممكنة للفلسفة السياسية في الغرب، منذ مكيافللي إلى فلاسفة التنوير ثم هيغل وماركس، تجعلها تبدو وكأنها محاولات دؤوبة لعلمنة التاريخ الممتدّ من الخطيئة إلى الخلاص.

وفي المقابل :

لقد جعل الإسلام اللّه متعالياً على التاريخ والجغرافيا والخيال والجمال. وهو ما فتح الباب أمام ابن رشد الذي استطاع أن يُحدد الوجه النهائي لملامح الذات الإلهية في الإسلام؛ فزاد من اتساع حجم الفجوة الأنطولوجية بين اللّه والعالم، معتبراً أن الذات الإلهية محيطة بالعالم بنحو لامتناه، لكن من غير أن تكون متحيزة داخله. وإذا كانت التقاليد الرّشدية قد تعرّضت لانتقادات حادّة من طرف ليو شتراوس، فذلك بسبب أن التقاليد الرّشدية ساهمت، كما يقول، في تقديم بعض المسوغات الأنطولوجية لانبثاق العلمانية الغربية.

نستنتج اْبتداءً ما يلي :

يظل الإسلام من بين أكثر الأديان انفتاحاً على أفق الخروج من الدين، إن لم يكن أكثرها على وجه التحديد. هنا جاذبيته حين ينجذب إليه كثير من الرّبوبيين واللاأدريين والمتشككين واللاّدينيين الغربيين ممن يشعرون بأنّ الإسلام يمنحهم خروجاً من الدين أكثر يُسراً وسهولة ومن دون خسائر وجودية ووجدانية فادحة أو تستحق أن تُذكر. وهنا أيضاً أحد أسرار الخوف منه.

أمّا سيوف أحكام الردّة، التي طالها الصدأ، فلعلها تؤكّد فقط ما تريد أن تحجبه أو تحجم عنه.



اللّه والتاريخ

□ «إلهي، إلهي، لمَ تركتني؟».

يسوع المسيح

سنحاول، جهد المُتاح وقدر الإمكان، أن نفهم بعض القضايا المطروحة للنقاش. قد لا نتخطّى حدود المحاولة، لكن ما عساه يكون الفهم إن لم يكن مجرّد محاولات تتفاعل وتتبادل التأثير؟هنا قد يواجهنا سؤال المعنى والغاية، لكن هل هناك من معنى وغاية خارج الجهد الإنساني؟ دع عنك هذا الآن ولندخل مباشرة في الموضوع.

بقدر المُمكن سأحاول أن أعيد بعض الأمور إلى نصابها عقب نقاش صاخب كاد يُبعد الأمور عن مرماها. ولنبدأ بداية متواضعة بعض الشيء، وإن شئت سنجعلها بداية يقبلها الفكر المتروّي. لكن هل بوسعنا الحديث عن فكر متروّ في زمن موسوم بالسرعة والتسرّع؟ أتّفق مع الأكثرين بأنّ الرهان ليس بسيطاً، لكننا ، ومرّة أخرى، لا نملك من سبيل آخر غير المحاولة.

لن نسلّم ابتداءً بأيّة دعوى ولن نجعل من التسليم دعوى ابتدائية. سنحاول فقط أن نتصوّر أمراً يظلّ في كلّ أحواله قابلاً للتصوّر :

الإسلام هو الفصل الأخير (ربّما !) من مسرحية ذات ثلاثة فصول. بطلها الرئيسيّ شخص ظلّ الأكثر تأثيراً على خيال البشرية، فقد خلق العالم في ستّة أيام ثمّ توارى خلف الغيمات الدّاكنة، مستوياً على عرشه، يراقب في صمت وكبرياء مشهد نهاية العالم : مشهد يستغرق ألف عام تحديداً أو تقريباً وفق التقدير المسيحي الغربي.

غير أنّ استعادة مشاهد المسرحية، وباستحضار كافّة الديانات التي جاء الإسلام ليتمّمها أو يختزلها، تكشف لنا أنّ المدّة الفاصلة بين خلق العالم والاستواء على العرش قد حدث فيها كلّ شيء تقريباً. لكن ماذا حدث على وجه التحديد؟ سنحاول أن نستعيد شريط الأحداث.. لنتابع، وفرجة ممتعة :



١ ـ الفصل الأول ـ العهد القديم ـ اللَّه المحايث للأحداث :

كان اللَّه، ولم يكن معه شيء من الأشياء، وبالتدريج والتدرّج في الأشكال والألوان، ومن المنبسط إلى المستوي، ومن الأزرق إلى البنّي، كانت اللوحة تتشكّل رويداً رويداً. وفي النهاية اكتملت الصورة الإجمالية للخلق والخليقة وبقي السؤال : هل اكتملت حقّاً كلّ التفاصيل؟ الألوان؟ ربّما؛ الأشكال؟ ربّما؛ لكن ماذا عن الإنسان؟

خلق اللَّه النور ورأى أنّ ذلك حسن، وخلق اليابسة والبحار ورأى أنّ ذلك حسن، وخلق النباتات والأشجار ورأى أنّ ذلك حسن، وخلق الليل والنهار ورأى أنّ ذلك أيضاً حسن، وخلق الحيوانات والوحوش ورأى أنّ كلّ ذلك حسن. هكذا كانت تصريحاته المتتالية في الإصحاح الأوّل من سفر التكوين. لكنّه لمّا خلق الإنسان لم يقل عنه بأنّه حسن. لماذا سكت؟ أغلب الظنّ أنّه لم يره حسناً، هذا رغم أنّ الصورة الإجمالية لكلّ ما عمله وصفها بـ"حسن جدّاً" (الإصحاح الأوّل من سفر التكوين). أغلب الظنّ أنّ هذا الإنسان الذي خلقه اللَّه على صورته لم يأتِ في تمامه وكماله كما كان متوقّعا. هناك شيء ما ليس على ما يرام، وهذا ما يفسّر التوتّر العبرانيّ بين اللَّه والإنسان. والأرجح أنّه توتّر بين اللَّه وصورته في الإنسان، مما يبرّر حاجة الصورة إلى إعادة تقويم دائم، يتّخذ شكل تدخّل إلهيّ عنيف أحياناً كما هي الحال في أسفار التوراة، ويتّخذ شكل رعاية إلهية عن كثب كما هي الحال في أسفار الأنبياء وأسفار الكتب.

يكشف لنا مشهد طرد آدم وحوّاء من الجنّة عن أول أشكال التدخّل الإلهيّ العنيف، هذا العنف الإلهيّ الذي سيجد تعبيره الأقوى في مشهد الطوفان. ولنحاول أن نستعيد أهمّ تفاصيل تلك التراجيديا الإلهية :

صار اللَّه نادماً على خلقه للإنسان. هذا ما صرّح به في الإصحاح السادس من سفر التكوين. لكنّه عقب الكارثة، ولمّا شاهد عاقبة غضبته، عاد ليعبّر عن ندمه على الطوفان، وفق اعترافه في الإصحاح الثامن، لا سيما بعد أن تنسّم رائحة القربان الذي وضعه نوح لاسترضائه مجدّداً عقب غضبته الكارثية. فعاهد الربّ الإنسان على أن لا يفعلها ثانية، وكان قوس قزح، في الإصحاح التاسع، علامة على العهد وتوقيعاً إلهياً في السماء، كلما رآه الإله تذكّر العهد الذي قطعه على نفسه مع الإنسان.



من خلال إصحاحات أسفار التوراة (التكوين والخروج واللاّويين والعدد والتثنية) نلاحظ كيف ظلّ اللّه معاشراً للإنسان، فاعلاً في الحروب والسياسة والعمران، متقبّلاً للقرابين، محايثاً للناس منفعلاً ومتفاعلاً مع الأحداث والوقائع اليومية للناس. وظلّ الأمر كذلك حتى بعد أن اقتصر حضوره في الحياة اليومية على شعب واحد، هو شعب اللّه المختار : بدءاً من سفر الخروج إلى غاية سفر المكابيين.

٢ ـ الفصل الثاني ـ العهد الجديد ـ اللّه المحايث للتاريخ :

عندما كان يسوع يتوجّع ألماً ويصيح باللغة الآرامية منادياً : «إيلي، إيلي، لِمَ شبقتني؟» بمعنى : إلهي، إلهي، لم تركتني؟ (الإصحاح السابع والعشرون من إنجيل متّى)، كانت صيحاته تبلغ أكناف السماء ويخترق رنينها آذان كلّ الأزمنة. كان بذلك يفتدي البشرية جمعاء ويرسم بداية عهد جديد في التاريخ، بل يرسم بداية التاريخ الفعليّ للبشرية : هذا التاريخ الذي أمسى، بفعل آلام المسيح، موحّداً يشمل البشرية جمعاء منذ لحظة الخطيئة إلى غاية الخلاص.

لم يعد اللّه يحشر أنفه في شؤون شعب محدّد، كما كانت حاله في العهد القديم، لم تعد رعايته تقتصر على قبيلة أو عشيرة كما كانت حاله في الأديان القديمة، بل أصبح سيداً وأباً للبشرية جمعاء. بيد أنّ اللّه في هذه الحالة، وكما هي الحال بالنسبة للملوك الزّمنيين، بقدر ما عظم حجم سيادته تقلّص مجال تدخّله في التفاصيل، وهكذا كان.

في الأناجيل الأربعة والرّسائل وسفر الرّؤيا، لم يعد اللّه يتمتّع بنفس القدرة على التدخّل في الحوادث والأحداث. صحيح أنّه لا يزال يصرّ على تسجيل حضوره والتعبير عن وجوده من خلال المعجزات والعلامات الغيبية، لكنه اتّجه نحو محايثة التاريخ برمّته انطلاقاً من موقعه في السماء. لم يعد اللّه ذلك الكائن الذي يخلق ويدمّر ويعارك ويلتقي بالناس ويشارك في الأحداث ويفرح بالهدايا والقرابين. فمع المسيحية صار بوسعنا أن نردّد في الصلاة الربّانية وفق إنجيل متّى : «أبانا الذي في السماوات». ومن عليائه في السماء بات هذا الأب يرعى مجرى التاريخ برمّته. ولذلك بالذات اصطلحت عليه أدبيات الثورة الفرنسية بـ"الكائن الأعلى".

كتب واين جرودم، وهو من أشهر أساتذة اللاهوت الأمريكيين، مؤكداً ما يلي :



«إن تعليم الكتاب المقدس حول العلاقة بين اللّه والخليقة فريد بين ديانات العالم. فالكتاب المقدس يعلّم بأن اللّه متمايز عن الخليقة. فاللّه ليس جزءا من الخليقة؛ فهو الذي صنعها ويحكمها... اللّه "فوق" الخليقة بكثير، بمعنى أنه أعظم من الخليقة ومستقل عنها. واللّه مشترك أيضاً في الخليقة؛ لأنها معتمدة عليه باستمرار في وجودها وعملها... فالكتاب المقدس هو قصة اشتراك اللّه مع خليقته وخصوصاً الناس منها»(١).

إنّ ما يسمّى بالحقبة المسيحية، أو ما يشار إليه في الغرب بـ"حقبتنا"، ليس مجرّد عصر من عصور التاريخ، وإنما هو عصر التاريخ الفعليّ، وذلك بعد أن قرّر رجل خذله قومه أن يفتدي البشرية جمعاء ويغسل بدمائه خطايا البشر كافّة، في تجربة لا سابق لها ولا لاحق. وعبر هذه التضحية "الكونية" انبثق لأوّل مرّة مبدأ العالمية ومفهوم التاريخ العالميّ. من هنا نرى بعض جذور الحداثة داخل الخيال الدينيّ المسيحيّ، وهو ما ستؤكّده لنا الأطروحة التركيبية لهيغل. لكن ماذا عن "ما بعد الحداثة"؟ هنا ننتقل إلى الفصل الأكثر إثارة وتعقيداً.

٣ ـ الفصل الثالث ـ القرآن ـ اللّه المفارق للتاريخ أو انسحاب اللّه من التاريخ:

لقد كان الزمن في العهدين القديم والجديد زمناً خطّياً يمتدّ بانسياب أفقيّ من "في البدء" إلى غاية "آمين"، ومن اليوم الأوّل إلى اليوم الأخير، ومن سفر التكوين إلى سفر الرؤيا، ومن الخلق إلى القيامة. وظلّت كلّ القصص والحكايات تنتظم على مسار زمن خطّي وانسيابيّ، مما يجعل الأسفار والمزامير والأناجيل أقرب إلى حكاية عظمى تؤثّث الخيال ويمكن لكلّ واحد أن يستعيد تفاصيلها ويُعيد روايتها. ذلك هو أيضاً زمن الوعي وزمن الحداثة.

في كتاب القرآن سيتلاشى الزمن الخطّيّ ويتحوّل إلى مجرّد انكسارات وتقطّعات وشقوق وفراغات وحكايات منثورة بين آيات حمّالة بدورها لعدّة أوجه وأنزلت على سبعة أحرف.

زمن القرآن إذن يكاد يكون أقرب إلى زمن الحلم واللاوعي منه إلى زمن

---

(١) واين جرودم، **علم اللاهوت النظامي**، الجزء الأول، مطبوعات إيجلز، ٢٠٠٢، ص ٢٢٣.



الواقع، وهو لذلك لا يحتمل حضور أيّة شخصية مركزية أو ذات متفرّدة، بما في ذلك الإله نفسه. هذا الأخير لا يحضر إلا بضمير الغائب (هو الذي...)، وبسرعة يتوارى كلامه خلف الكلام عنه (قُلْ هو اللّه...، قُلْ أعوذ بربّ...). إنّه بالدلالة الأقرب إلى التعبير عنه : تعالى عن كلّ شيء. فقد تعالى عن الكلمات والأشياء وعن الوجود والزمان، ليستوطن فقط داخل قلب كل إنسان.

وبعد ذلك نجد أنّ اللّه في الإسلام لا يحضر إلاّ من حيث هو نفي، فأوّل ركن من أركان الإسلام يبدأ بأداة النفي "لا إله "، ثم لا يحضر إلاّ من حيث هو استثناء "إلاّ اللّه ". إنه ليس إثباتاً لشيء محدّد بقدر ما هو مجرّد استثناء للنفي. لذلك لا يُوصف اللّه إجمالاً إلاّ من حيث هو نفي وإنكار لكلّ صفة إجمالية (ليس كمثله شيء).

وحتى المعجزات والعلامات المتتالية التي تدلّ على أثر وجود اللّه، كما يكشف عن ذلك التاريخ الرّسمي للكنيسة الغربية، لا مثيل لها في تاريخ الإسلام، وهذا منذ حقبة النبي، الذي كان يقول عن نفسه بأنه مجرّد ابن لامرأة كانت تأكل القديد، إلى غاية مؤسّسة الأزهر ومفتي الديار السورية ونحوهما. ذلك الفراغ في العلامات الإلهية هو الذي حاولت بعض الزوايا الطرقية ملأه من خلال ما اصطلحت عليه بـ"الكرامات". ومع ذلك فقد ظلّ الثابت أنّ تعالي اللّه قد جعله إلهاً من دون أيّ أثر له في التاريخ[1].

في لحظة القرآن، والذي قد نعتبره نوعاً من العهد الثالث، انسحب اللّه من التاريخ وتعالى عن الحوادث والأحداث. لكن هل لا يزال للتاريخ من معنى في غياب كلّ الضمانات الإلهية؟

ثمّة سؤال وحيد طرحه نيتشه وحاول الاشتغال عليه طوال حياته : أيّ هدف للتاريخ عقب موت اللّه وأفول مبدأ الخلاص؟

سؤال ندرك بأنّه غير مبرّر من وجهة نظر التاريخ الإسلامي، والذي بات في غياب غاية تاريخية يرعاها اللّه من عليائه، مجرّد دوائر وتعاقب ودول (تلك الأيام نداولها بين الناس).

---

(١) لستُ في حاجة إلى التذكير بأني أنطلق ابتداء من تبني التمييز الذي أقامه جورج طرابيشي بين "إسلام القرآن" و"إسلام الحديث"، وأني أقصد الكلام حصراً عن إسلام القرآن، لا سيما في المرحلة المكية والتي صاغت المبادئ الأنطولوجية للإسلام، أما عن التجربة التاريخية فهذا شأن آخر.



من خلال النص القرآنيّ انسحب اللّه من التاريخ، وفي غيابه لم نقدر على إنتاج تصوّر لمفهوم التقدّم التاريخيّ. وتلك "نقيصتنا" حين كان التاريخ يحتاج لضمانات إلهية وغايات خلاصية. تلك "النقيصة" حاول الشيعة تداركها من خلال النزعة الخلاصية المهدوية. وربّما هذه المحاولة لم تُجدِ نفعاً كبيراً طالما لم تجد من يسند ظهرها بتأويل قرآنيّ يحظى باتفاق المسلمين أجمعين أو على الأقلّ بثقة أغلبهم.

غير أنّ إعادة بناء مفهوم التقدّم على أساس غير خلاصيّ يجعلنا في المقابل أمام فرصة لمعاودة الانطلاق على أساس أنّ انسحاب اللّه من التاريخ وأفول أسطورة الخلاص يمكّناننا من إعادة بعض الأمور إلى بعض نصابها.

ومن بين ذلك أنّ مبدأ التقدّم يظلّ، قبل كلّ شيء، غريزة إنسانية تدفع كلّ واحد منا إلى أن يتوق لأن يعيش أبناؤه أفضل من عيشته هو.

لنصغِ إلى هذه الغريزة البشرية، أو بالأحرى لنحاول أن نتعلم كيف نصغي إليها جيداً.

ومن هنا يكون استئناف البدء ممكناً ومتاحاً..

قبل أن يُسدل الستار الأخير.



فجوة في الغيب

□ «ما هوى نجم إذا النجم هوى في هوى إلاّ من آثار الهوى».

ابن عربي

من خلال النقاش المثار حول الموضوع، تفرقت سُبل المتحاورين بين من يعتقدون بأن الإسلام دين ودنيا، ومن يقولون بأنه دين فقط، ومن يرون فيه أعطاباً يجب إصلاحها، ومن يعتبرونه مشاعر يتوجب احترامها، ومن يرونه أوهاماً يتوجب تقويضها، ومن جعله في الأخير مجرّد كلام فارغ يجب الإعراض عن الخوض فيه.

وإليكم ما أفترضه :

الإسلام "دين" ضدّ الدين، بل لعله أول "ديانة" ضدّ الدين في التاريخ !

سأشرح قليلاً:

الإسلام "دين" بلا سلطات دينية، بلا مؤسسات دينية، بلا رجال للدين، بلا هرمية أو مراتب أو عقود أو تعاقدات دينية.

وفي الحد الأدنى، وإذا ما استثنينا بعض الفرق الشيعية والزوايا الطرقية (الصوفية)، فقد لا نختلف حول تلك الخلاصة.

ولنقل بأننا لا نحتاج إلى أن نوثق مواليدنا في أية مؤسسة دينية، ولا نشترط أن تبارك أيّة هيئة دينية زواجنا أو طلاقنا. قد يتطوع أي واحد منا للقيام بنفسه بمراسم دفن أحد والديه (بعد طول عمر طبعاً). حتى الختان فإنه، بصرف النظر عن الموقف العلمي منه، يظل إجراءً طبياً لا يشرف عليه أي كاهن أو رجل دين أو شيخ أو دجّال. وأما عن الصلاة فمن العادة أن يؤمها أيّ شخص بالتطوع أو بالارتجال.

ليس هناك أيّ تفويض ديني لأي أحد في أي أمر من الأمور. وباستعارة المعنى السارتري، فإنه ملقى بنا فعلاً بلا عناية إلهية. مع فارق عن سارتر، وهو أن اللّه الذي لا يعتني بعياله لا يحتاج عياله إلى إنكار وجوده. من هنا لا يعود لكل من الإيمان والإلحاد أي معنى.

أهكذا هو الإسلام !؟



بوسعي أن أضيف أن الإسلام "ديانة" تتميز بالسيولة، إذ ليس لها أي شكل محدّد، وإنما تتخذ شكل الوعاء الحضاري الذي توجد فيه.

ولنبيِّن ذلك من خلال التجربة التوضيحية التالية :

نكتب كلمة **الإسلام** وبأية لغة نريد. ثم نكتب الكلمة التي تدل على أي دين آخر (المسيحية أو اليهودية أو البوذية أو الزرادشتية...). وحين نقارن سنلاحظ بأن الإسلام يظل الديانة الوحيدة التي تُكتب من دون أحرف الانتماء في آخر الكلمة (ية ـ ism)، مما يعني أن الإسلام ليس نزعة، ليس انتماء، ليس هوية، ليس إيقونات ولا شيء من هذا القبيل. إنه بالأحرى دينامية عقائدية لا تتجه نحو تجذر الدين وإنما فقط نحو انسحابه الهادئ والسلس.

وبهذا المعنى نفهم كيف جعل الإسلام نفسه خاتماً للأديان.

هنا يمكننا الاستعانة بالمفكر العربي عبد المجيد الشرفي، لا سيما في كتابه العُمدة **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، لنقول بأن الختم له معنيان : ختم من الداخل وختم من الخارج. الأوّل هو المعنى السائد لدى عامة الجمهور، حيث يبدو الإسلام هو الدين الوحيد الذي يجب أن تتمسك به البشرية إلى أن "يرث اللَّه الأرض وما عليها". وأما المعنى الثاني والذي يذهب إليه الشرفي فإنه يحيل إلى الختم من الخارج، حيث تنتهي مسيرة الأديان وتبدأ مسيرة الإنسان. وفي هذا المستوى يصبح الموقف واضحاً.

نحن الآن في مفترق الطرق أمام مصيرين : إما أن نتراجع إلى مستوى أقل من طموحات الإسلام فنقيم مؤسسات دينية للمراقبة والضبط والانضباط لعلها تملأ فراغ انسحاب اللَّه من التاريخ، وإما أن نذهب بمنطق الختم وبروح الإسلام إلى المدى الأبعد والأفق الأرحب.

الاختيار الأول، وهو انتكاسي، يُناقض روح القرآن الذي يقول : «من جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن اللَّه لغني عن العالمين». لذلك سنتقدّم خطوة أخرى إلى الأمام.

ليس في الإسلام أي جدار عازل بين معسكر إيمان موهوم مقابل معسكر إلحاد مزعوم.

قد يبدو هذا القول غريباً أو مستغلقاً أمام عقول لا تدرك أنّ القرآن مجرّد رموز استعارية مثل الحلم الذي ليس له أي معنى خارج التأويل.



ومع ذلك فإن القرآن يفتح أمام المسلم إمكانية التنقل بين الإيمان والإلحاد لعدّة مرّات. ولا يُصبح هذا التنقل فاقداً للمشروعية إلاّ في ظروف المبالغة والتطرف. تقول الآية : «إنّ الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن اللّه ليغفر لهم».

وهكذا فالقرآن نفسه يؤكد انفتاح الإسلام على أفق التنقل بين الإيمان والإلحاد ولعدة مرّات، شريطة عدم المبالغة وعدم التطرّف (ازدادوا كفراً). لذلك جاز للنبي إبراهيم أن يعبِّر عن شكه في حقائق الدين وأن يطلب الدليل الحسي، حتى وهو نبي. **وجاز للنبي موسى ذالك، حتى وهو نبي. وبالتأكيد جائز لكل فرد أكثر من مجرّد الشك. وهذا الجواز لا يناقض روح الإسلام، إلا بالنسبة لمن ظلموا أنفسهم وأساءوا لإسلامهم.**

وحين نصغي للقرآن نجده لا يتردد في تعريض الإسلام نفسه لإمكانية الشك فيه، ولنرخِ السمع إلى صوته الهادئ وهو يناجي أهل الديانات الأخرى ونفسه قائلاً: «إنا وإياكمِ لعلى هدى أو في ضلال مبين».

هذا الدين الخاتم للأديان ليست فيه طقوس وشعائر تضبط الدخول إليه، ولا يخضع فيه المواليد والأطفال لإجراءات منح للعضوية وتأكيد الانتماء إلى ديانة الأهل؛ فليس هناك ما يقوم مقام التعميد عند المسيحيين، أو البارمتزڤاه عند اليهود، أو المصبتة عند الصابئة، أو طقوس الحياة كما الحال في الهندوسية... وبعد ذلك فإن المسلمين، عندما يعتبرون الإسلام دين الفطرة، فإنهم يجعلونه أيضاً بلا قواعد اشتراطية وبلا دوائر تفصل الداخل عن الخارج.

يمثل الإسلام "ديانة" لإمكانية الحياة بلا دين؛ طالما أنه، من الناحية الأنطولوجية، يتمحور أساساً حول مبدأ الفراغ. فحتى الكعبة نفسها، والتي يطوف حولها الحجاج، وتعدّ مركز قبلة المسلمين في كل أرجاء المعمور، هي مجرّد صندوق جداري فارغ وخال من كل وجود مادي أو رمزي عدا الهواء. هذا الفراغ المركزي، والذي هو الصفر العددي والفناء الوجودي والفراغ التشريعي، هو الذي يسم عقيدة الإسلام بميسم القلق والحرية معاً.

أهكذا ؟!

حين أقول إن الإسلام مفتوح على أفق الخروج من الدين فليس القصد التحريض على "الإلحاد" أو الإساءة للمشاعر الدينية المرهفة كما حسب البعض.



ذلك أني أنطلق ابتداءً وأعتقد أخيراً بأنّ الحديث عن دائرة للإيمان مقابل دائرة للإلحاد هو مجرّد امتداد للرؤية المانوية ثنائية القيم. وهي رؤية، وإن لم يفلح الفكر المعاصر في تجاوزها بنحو قطعي ونهائي، لا تصمد أمام روح إسلام الفطرة، أو ما يمكننا أن نسميه بالإسلام الأنطولوجي.

لقد انهار المنطق الأرسطي ثنائي القيم بدوره في جل المَجالات تقريباً عدا مجال واحد، هو الدين. هنا لا نزال نلح على تصور وجود دائرة كبرى للإيمان ينافح عنها الكثيرون ودائرة صغرى للإلحاد ينافح عنها القليلون. وفي المحصلة الأخيرة فإنّ كلا الفريقين خاضع للمنطق ثنائي القيم : إما "أ" وإما "ب".

وحسبنا أن نقول إن ثنائية القيم ساهمت في بروز واستقواء الفكر العدمي الذي يبدو وكأنه لا يزال يُمسك بتلابيب الكثير من الأوساط المحسوبة على الفكر الحداثي. ذلك أن منطق "إما ألف وإما باء" قد ارتبط بعالم ثابت من عيار العالم القديم. أما في عالم مليء بالانهيارات وموسوم بانعدام اليقين مثل عالمنا اليوم، فإن كل انهيار متوقع لأحد الحدّين المفترضين ينتهي مباشرة إلى الوقوع في الحد الثاني المرفوض ابتداءً.

حين ينشأ المرء داخل بيئة تعلّمه بأن الشعور بالحياة الخالدة بعد الموت هو البديل الأوحد عن الشعور بالعدمية واليأس، فإنه متى فقد شعوره بالإيمان فسيقع فوراً في مستنقع الشعور بالعدمية. حين أرى أنه إما أن يكون الخالق قد وضع خطة شاملة للحياة وإما أن الحياة بلا معنى، فإني عندما لا أعود أشعر بوجود مخطط إلهي فسأشعر بانعدام معنى الحياة. هنا القضايا المنطقية ليست مجرّد ترف صوري.

بهذا المعنى يحدد نيتشه العدمية بأنها حالة العالم والوعي عقب تبدّد وعود الخلاص الديني والرعاية الإلهية.

بيد أن المعضلة لن تتوقف عند هذا الحد.

عقب تبددها، انتقلت وعود الخلاص الديني إلى مجال التاريخ، لا سيما مع هيغل وماركس. . هذا الأخير الذي أعاد توجيه أحلام الخلاص نحو المجتمع الشيوعي (مجتمع من كل حسب إمكانياته ولكل حسب حاجاته) وانتقلت الرعاية الإلهية إلى مجال الدولة، فأذنت بظهور ما اصطلح عليه بـ"دولة الرعاية الاجتماعية" (مجتمع الرفاه الاجتماعي).

هذا يعني أن الخلاص والرعاية انتقلا من السماء إلى الأرض. وكان هذا أعظم إنجاز للقرن العشرين.



لكن عقب انهيار المعسكر الشيوعي وانبثاق العولمة الرأسمالية دخلنا في مرحلة الانهيار الثاني، وربما الفعلي والأخير، لمبدئي الخلاص والرعاية. وبهذا بلغنا في الأخير ما سبق أن تنبأ به نيتشه حين ارتأى بأن "موت اللّه" قد يقود إلى نوع من الكارثة.

ولئن يكن الخلاص الشيوعي والرعاية الاجتماعية الليبرالية قد ساهما في التخفيف من حدّة انهيار الخلاص الديني والرعاية الإلٰهية، ولو لبعض الحين، فإن انهيارهما قد أعاد تحذير نيتشه إلى الواجهة.

إن كثيراً من الفلاسفة والمفكرين الغربيين اليوم، يؤكد ميشيل أونفراي، باتوا «يعتقدون بأن البديل عن العدمية التي تسم عصرنا لا يتمثل في الانتقال إلى مرحلة ما بعد المسيحية وإنما إعادة قراءة علمانية ومن الداخل لمضمون رسالة المسيح»[١].

يذكر ميشيل أونفراي من بين هؤلاء فلاديمير يانكيليفيتش، إيمانويل ليفيناس، وبرنارد هنري ليڤي. وبوسعنا أن نضيف إليهم الحبر الأعظم للفاتيكان والكثير من رجال الدولة مثل توني بلير ونيكولا ساركوزي وغيرهما.

يندرج مجهود أونفراي، والذي يصنِّف نفسه ضمن فلاسفة اليسار النيتشوي، ضمن محاولة إعادة تأسيس الأخلاق بعيداً عن الدين وبعيداً عن العدمية أيضاً. وإن كان يحق لنا أن نستلهم روح هذه المحاولة الطموحة إلا أننا نتساءل : حين يقترح أونفراي كبديل عن الدين والعدمية أن تقوم الأخلاق على أرضية "ما بعد مسيحية"[٢]، أفلا يعبِّر ذلك المخرج عن وقوع فيلسوف (نفي الإلهيات) في الأنموذج العلماني الغربي والذي يجعل الطريق الوحيد للخروج عن الدين لا يمر سوى عبر تجاوز المسيحية الغربية ومن الداخل؟

كثير من الغربيين (وربما أكثرهم) خاضعون لذلك الأنموذج والذي يعتقد بأن المرء لا يمكنه أن يكون علمانياً إذا لم يكن من خلفية دينية مسيحية (يعبِّر عنها أو يسعى لتجاوزها) ومن بيئة ثقافية غربية، وعلى الأرجح هما معاً.

إنه أنموذج على درجة كبيرة من الهيمنة على الفكر والنشاط السياسيين في الغرب. وإليكم بعض الشواهد التي نستدعيها من الماضي القريب.

يعبِّر القانون الفرنسي حول منع الرّموز الدينية داخل مؤسسات التعليم العمومي

---

(١) Michel Onfray, *Traité d'athéologie*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2005, p. 92.

(٢) *Ibid.*, p. 93.



عن تقدم في معركة العلمانية. لكن ما لم ينتبه إليه أغلب الناس أن الأنموذج العلماني الذي يمنح نوعاً من "التمييز الإيجابي" للمسيحية ظل حاضراً في أهم مراحل السجال حول مشروع القانون.

ففي عام ٢٠٠٣، قام الرّئيس الفرنسي السابق جاك شيراك بتعيين لجنة استشارية يترأسها برنار ستازي. وبعد أن استمعت إلى مختلف الفاعلين والهيئات والمهتمين بالموضوع، أصدرت في الأخير تقريرها الشهير والذي اعتمد كخلفية لصياغة مشروع القانون.

ورد في هذا التقرير ما يلي :

تتميز فرنسا اليوم بالتعدّدية الرّوحية والدينية، لذلك يجب على السلطات العمومية أن تستخلص جميع النتائج الضرورية من أجل تيسير ممارسة مختلف الشعائر، لكن «من دون المساس بالوضعية التاريخية التي تتمتع بها الثقافة المسيحية داخل المجتمع»[١].

وانسجاماً مع منطق الامتياز العلماني للمسيحية، فقد اعترف برنار ستازي أمام بعض وسائل الإعلام قائلاً : «أنا مسيحي لكني في العمق علماني. نحن نحب اللّٰه بيد أن على الديانات أن تعلّمنا كيف نحب الآخرين المختلفين عنا»[٢].

وفي نفس السياق ترد شهادة أخرى :

خافيير لوموان، عمدة مدينة مونفيرمي، معروف بدفاعه المستميت عن العلمانية، إلى درجة أنه لا يقبل أن يعقد قراناً داخل بلديته لأي فتاة ترتدي الحجاب. وهذه الجوانب كانت ستبدو مقبولة فيما لو لم يكن هناك نوع من الامتياز للمسيحية. ولنصغ له في أحد حواراته مع صحيفة إسرائيلية يقول : «أنا فرنسي كاثوليكي وفخور بذلك»[٣]. هل مبعث فخر الرجل فرنسيته أم كاثوليكيته؟ لسنا ندري. لكن ما نعلمه عن الرجل أنه منسجم مع أنموذجه حين لا يتردد في اختتام اجتماعات المجلس البلدي الذي يترأسه (في دائرة سان دوني) بدعاء الختام : «لتكن السماء معنا»[٤].

هذه السماء المحايثة لاجتماعات المجالس البلدية، والتي ترسم خريطة الرعاية

---

(١) يمكن الاطلاع على نص التقرير في يومية **لوموند** الفرنسية عدد ١٢ دجنبر/ كانون الأول ٢٠٠٣.

(٢) *Le monde*, 2 juillet 2003.

(٣) هآريتس، ٩ يونيو/ حزيران ٢٠٠٦.

(٤) *Libération*, 15 juin 2006.



وتحدد طريق الخلاص، في وقت ما عاد فيه التاريخ حاضنا للخلاص وما عادت الدولة ضامنة للرعاية، هذه السماء الراعية والحاضنة تفهمنا أن طريق الخروج عن الدين في الغرب لا يزال محفوفاً بخطر العدمية.

ودعنا نقول بوضوح الآن :

إن كانت إمكانية إعلان "موت اللّه" في الإسلام محاولة غير إجرائية، طالما أن اللّه منسحب ومتعال، فإن اختفاء فكرة اللّه عندنا لن تقود بالضرورة إلى مشكلة العدمية كما حدث في الغرب. بل وبخلاف ذلك فإن ما يهدد المسلمين بعصر عدمي قاتم هو الإصرار على الاستحضار القوي لله ضدّاً على تعاليه المبدئي.

هذا وفي الوقت الذي يحتل فيه مبدأ الخلاص ومبدأ الرعاية معظم صفحات الأناجيل الأربعة ورسائل الرسل، إلا أنهما لا يمثلان داخل القرآن أكثر من حضور هامشي وقد لا يستحق الذكر.

لذلك، فإن انهيار مبدأي الخلاص والرعاية، سواء تعلق الأمر باللّه أو التاريخ، بالسماء أو الأرض، بالدين أو الدولة، لا يمثل بالنسبة للمسلم أية خسارة "روحية" قد تقوده نحو العدميّة، عدا أن يحدث شيء من ذلك لبعض المثقفين من باب استعارة الأنموذج الغربي.

تجربة الخروج من الدين في الإسلام مُمكنة ولا تمرّ بالضرورة عبر نفق العدمية.

وهذا مُجمل ما أقصد قوله.




مكتبة
الفكر الجديد

الفناء والرّجاء

□ «لستُ آمل في شيء، ولستُ أخشى من شيء، أنا إنسان حرّ».
شاهدة قبر نيكوس كازانتزاكيس

يتوفر الإسلام على شريعة تبدو للمقاربة الأولى وكأنها من بين أكثر شرائع الأرض عنفاً وتخلفاً، بل تبدو كما لو كانت بدائية في بعض جوانبها؛ فمشاهد الرّجم، وقطع اليد، وسياط الجلد، ومسائل القصاص، وحدّ الردّة، ولزوم الطاعة، وستر العورة، وغضّ البصر، والضرب غير المبرح... ليست مما يثير إعجاب أحد، إلاّ أن يكون الأمر محض مواربة ورياء.

لكن للعملة وجهاً آخر مختلفاً تماماً.

ودعنا نقولها بنفس الصدق والوضوح :

في المقابل يتوفر الإسلام على عقيدة متقدمة. بل إن الإسلام، في مستواه الأنطولوجي، يبدو من أكثر الأديان تقدماً. فمبدأ تعالي الذات الإلهية إلى غاية رفض كل تجسيم أو تصوير أو ترميز لها عبر الإيقونات أو غيرها تجعل الإسلام من أكثر الأديان انفتاحاً على الحرية الوجودية للإنسان.

هكذا هو الإسلام كما كان وكما يبدو الآن؛ إنه موزع بين عقيدة متقدمة وشريعة متخلفة.

ما العمل؟

هل نرمي الطفل مع الغسيل؟

نظرياً سيبدو هذا الاقتراح مريحاً، بيد أن كلفته العملية بالغة الثمن. والحال أن العقلانية تعني أن نذهب نحو النتائج المرجوّة بالوسائل المتاحة و بأقل الكلفة الممكنة.

تلك المفارقة التي تقصم عرى الوعي الإسلامي هي بالذات ما يلاحظه هيغل في وصفه للإسلام بأنه دين التجريد من جهة، ودين التعصب من جهة ثانية. ولنقل بأنه دين عقيدة مجرّدة بما يمنح الحرية الأنطولوجية للإسلام، ودين شريعة متعصبة



بما يحرم الإنسان من الحرية الاجتماعية. لكن هل تراها تستقيم الحرية الأنطولوجية مع غياب الحرية الاجتماعية؟

ستكون استراتيجية إعادة البناء، كما أنافح عنها، محاولة لتجاوز هذه المفارقة التي تجعل الإسلام يبدو وكأنه «في وضعية ميتافيزيقية غنية بالتناقضات» وفق توصيف بليغ لكرستيان جامبيه[1].

في هذا التجاوز نبتغي المراهنة على الأفق الأنطولوجي الذي يفتحه الإسلام. لكن لماذا مثل هذا الرهان من أساسه؟ ألا تكفي الحداثة الغربية كما يرى ويروي الكثيرون؟

من يرى الإسلام من دون أن يُدرك تخلف شريعته فإنه كمن لا يرى. ومن يرى الحداثة الغربية من دون أن يُدرك أزمتها الأنطولوجية فهو الآخر كمن لا يرى؛ لأننا لا نستطيع أن ننظر من غير أن نرى تخلفاً في الشريعة هنا وأزمة في الأنطولوجيا هناك.

لقد قام النسق الحداثي الغربي على ما كان يسميه كانط بمسلمات العقل العملي، وعلى رأسها مسلمة خلود النفس.

كانت تلك المسلمة بمثابة الأساس الهشّ الذي قامت عليه عمارة شاهقة من أخلاق الواجب والسلوك المدني ومحبة الخير والمصلحة العامة. وعندما تبدّدت فكرة الخلاص وخلود النفس أصيب النسق الأخلاقي الحداثي بأزمة وأوشك على الانهيار، ما لم يلتمس أساساً أنطولوجياً جديداً. رأى نيتشه أن يترك الانهيار يعمل عمله بل وأن يعجل به ابتغاء بداية عهد جديد. وكانت غاية سارتر إنقاذ أخلاق الحداثة على أساس مبدأ الوجود العرضي عوض مبدأ الخلود، وكان قصده بالذات الرد على تصريح سابق لشخصية إيڤان في رواية دوستيوفسكي، **الإخوة كارامازوف**، حين أطلق صيحته المدوية : «لا توجد فضيلة من دون حياة أبدية». لم يكن مبتغى سارتر سهلاً حين أراد أن يبرهن على إمكانية وجود الفضيلة ليس فقط داخل وجود عرضي، وإنما بفضل عرضية الوجود بالذات. لكن ما يجعل المبتغى السارتري في غاية الصعوبة يتعلق بطبيعة الأفق الأنطولوجي للمسيحية الغربية التي تجعل الخلاص والخلود ضمن التطلعات المركزية.

سارتر لم يكن موفَّقاً في ميتته، إذا صدَّقنا كثيراً من الروايات. وربما هذا ما أثار

---

(١) Christian Jambet, revue *Rue Descartes*, n. 4, avril 1992, p. 124.



انتباه دريدا إلى أن أهم ما يجب أن تعلَّمنا الفلسفة هو كيف نموت وكيف «نتعود على تقبل الوفاة المطلقة (الوفاة بلا خلاص ولا انبعاث ولا قيامة)...»[١].

لكن ألا يستدعي هذا الدّرس الدريدي محاولة استشراف أفق أنطولوجي جديد؟

وهنا أزعم أن للأنطولوجيا الإسلامية دوراً ما.

هذا القول ثقيل. أعلم ذلك. أحتاج إلى ألف دليل ودليل. لا، بل أحتاج فقط إلى الاستدلال وحسن الإصغاء. ولنعتبر ما أفعله الآن مجرّد تمرين أولي. هذا يعني أن الطريق لا يزال طويلاً أمامنا، ومن قال غير ذلك؟

إذا صدَّقنا جاك أتالي فإن هوس المرأة بالخلود يبدو ضعيفاً[٢]. وإذا صدَّقنا مالك شبل فإن هوس المسلمين بالخلود يبدو ضعيفاً[٣]. وإذا صدَّقناهما معا فسيكون للمسلم وللمرأة امتياز أنطولوجي: إنه امتياز المصالحة مع ما اصطلح عليه سارتر بالوجود العرضي.

لكن ما مغزى هذا الامتياز وما دلالاته؟

تكمن نقطة قوة الحداثة في أنها جعلت هوس الخلود هدفاً علمياً، مما أدى إلى نتائج إيجابية في مستوى الرعاية الصحية وارتفاع معدل الحياة وانخفاض نسبة وفيات الأطفال، ونحو ذلك.

إلا أن لهذا النصر العلمي المحقق كلفة أنطولوجية. فالآن، وفي هذه الساعة التي أكتب فيها هذه الأسطر، ترقد آلاف الجثث داخل مستودعات خاصة بحفظ الجثث في مختلف الولايات الأمريكية وفي بعض العواصم الغربية، على أمل أن التقدم العلمي قد يعيد إليها الحياة في ميقات يوم غير معلوم.

فماذا تعني مثل هذه المشاهد؟

يحقّ لنا أن نستنتج ما يتوجب علينا استنتاجه :

يحتاج الوعي الحداثي إلى المصالحة مع مبدأ الوجود العرضي، يحتاج إذن إلى أفق أنطولوجي جديد.

هنا بالذات سيكون بعض ما أدعو إليه واضحاً :

يجب أن تأخذ أخلاق الحداثة موقع الشريعة عندنا، وفي المقابل يجب أن تأخذ

---

(١) في حوار مع يومية **لوموند** الفرنسية، العدد الصادر يوم ١٩ غشت/ آب ٢٠٠٤.

(٢) Jacques Attali, *Le sens des choses*, Paris, Robert Laffont, 2009, p. 24.

(٣) *Ibid.*, pp. 32 - 33.



الانطولوجيا الإسلامية موقعها ضمن الثيولوجيا الغربية، وأن تساهم على وجه التحديد في بناء ما يرجِّح الكثيرون أنه نوع من "ثيولوجيا ما بعد الحداثة". وأرجّح بأن مثل هذا الانفتاح المتبادل قد يحمل مخرجاً من الحالة العدمية التي أكدها الكثير من الفلاسفة بدءاً من نيتشه وهايدغر وليوشتراوس وغيرهم.

فما الذي يمكن للإسلام "المتأخر" أن يقدمه للحداثة الغربية؟

يدنو الوعي الإسلامي من المصالحة مع مبدأ الفناء والوجود العرضي، لهذا الدنو نقط ضعف تتعلق بأن حرمة الحياة عندنا واهنة. لكن لهذا "الوهن" مكتسبات حقوقية من بينها أن الإسلام لم يحرّم حقوقاً تستند إلى الوجود العرضي والمؤقت: الحق في الطلاق، الحق في الإجهاض، الزواج المؤقت...

وفي هذا الصدد..

هناك أمر مثير لا يحدث في غير مدننا وحواضرنا، كما يلاحظ بإعجاب واستغراب مالك شبل: في القاهرة أو الجزائر أو غيرهما من مدن العالم الإسلامي قد تتحول أيّة مقبرة، وبسرعة، إلى محطة للحافلات أو إلى عمارة سكنية. هل هو مجرّد إهمال لحرمة الأموات؟ أم هو التعامل الواقعي والعقلاني مع حقيقة الموت أو مع الموت كحق وفق لغة القرآن؟

نعم علينا أن نعترف بأن لهذا الحق وضعاً ملتبساً طالما أنه قد يسوق البعض نحو الانتحار المجاني، وهو ما نراه يحدث بالفعل بما أن "الموت علينا حق". لكننا في المستوى الأنطولوجي نستطيع أن نستعيد هذا الحق من أجل مصالحة كبرى بين الوعي وبين الوجود العرضي.

نعم الوجود مجرّد صيرورة من الميتات المتتالية ومن اللحظات التي تجرفها لحظات.

وربّما بعد فنائنا يكون لنا انبعاث في برزخ الخيال، هذا إذا صدق وصف صدر المتألهين الشيرازي لرؤيته، وهي في كل الأحوال رؤية جميلة وقد تكفينا وتعفينا من مشقة البحث المضني عن وجود خالد على أنقاض هذا الوجود العرضي.

ومن أدرانا أن يكون الوجود مجرّد خيال يعقبه خيال مجرّد؟



العلمانية مطلبٌ أنطولوجي

□ «نحن بحاجة إلى أخذ الدين على محمل الجد».
باراك أوباما

سنحاول الرّجوع من غياهب الغيب إلى مواقع الواقع الاجتماعي "المادي"، كما أوصانا أحد الأساتذة المُحاورين.

وحسبنا الآن أن نرى كيف يمكننا أن نعود من أهوال الغيب إلى أحوال الناس.

إلا أن هناك مشكلة تعترضنا :

هل ثمة فعلاً أحوال للناس خارج تصورات الناس لأحوالهم؟ وهل ثمة تصورات للناس لا تمثّل فيها العوالم المفارقة للواقع نصيباً وافراً بل هو الأوفر حظاً ونصيباً؟

سنرى..

وقبل ذلك، إليكم رصداً أولياً وجرداً انتقائياً لبعض الوقائع من الواقع "المادي" والموصوف أحياناً بالواقع العيني أو الحسي أو الملموس.

في جامعة أريزونا بالولايات المتحدة الأمريكية يوجد مختبر للبحث "العلمي" يهتم فيه العلماء والباحثون الجامعيون بالبحث عن أدلة حول وجود حياة بعد الموت، ملتفين حول شعار يبدو متواضعاً جداً حين يقول : إذا كان ذلك حقاً كشفناه، وإن لم يكن عرفنا سبب الخطأ.

- في وسط العاصمة النرويجية أنشأت الأميرة مارثا لويز عام ٢٠٠٧ مدرسة تحمل اسم "عشتار"، تضمن لتلاميذها أيضاً القدرة على التحدث والتواصل مع الملائكة. ورغم غرابة الموقف نجد مقاعد المدرسة ممتلئة عن آخرها.

- في ساحة الباستيل، والتي شهدت الشرارة الأولى لانطلاق الثورة الفرنسية، بدأت العديد من المنظمات والجمعيات الدينية، ومنذ عام ٢٠٠٣، تنظم مهرجاناً سنوياً يصطلح عليه باسم "ماراتون الكتاب المقدس"، حيث يتنافس عشرات الأشخاص على قراءة الكتاب المقدس بنحو متواصل وأمام العموم بدءاً من "في البدء" إلى غاية "آمين".



ـ في الولايات المتحدة الأمريكية تشهد الكثير من المؤسسات التعليمية إقحاماً للمفاهيم الدينية داخل برامج المواد العلمية، بقرار من الآباء الذين يشاركون في المصادقة على المقررات الدراسية ضمن مجالس المؤسسات باسم ديمقراطية هي الأكثر ديمقراطية في العالم.

ـ في مدينة لاكويلا الإيطالية قضت إحدى المحاكم عام ٢٠٠٥ بالسجن لسبعة أشهر على القاضي الإيطالي لويجي توستي بسبب رفضه العمل داخل قاعة حيث يُعلق صليب على الجدار. ومعلوم أن وجود الصلبان في المحاكم والمدارس الإيطالية يرتبط باتفاقية لاتران، التي سبق أن عقدها البابا بيوس الحادي عشر مع الزعيم الفاشي موسولوني عام ١٩٢٩.

ترانا إذن لم نعد من الغيب إلى أحوال الناس إلا لنصادف الغيب في أوضح تجلياته! وسوف نرى المزيد.

والآن، ما المشكلة؟

من خلال النقاشات السابقة مع المتحاورين أدركت وجود سوء تفاهم بسبب أني ربما أبدو للبعض كما لو تأخرت قليلاً عن بسط قناعاتي المرجعية. على أن الذي أرغب في تأكيده مجدّداً أن لا شيء كان عندي جاهزاً قبلاً وقبل خوض غمار المحاورات، شاكراً فيها كافة المحاورين الذين أعانتني ملاحظاتهم، الحادّة أحياناً والثاقبة غالباً، لأجل المُضي قدماً في هذه المغامرة المحاوراتية.

وبدءاً أود أن أبسط تذكيراً بسيطاً :

لا يمكنني أن أتفق مع من يختزلون العلمانية إلى مجرد تدبير تنظيمي وإجراء قانوني للفصل بين الدين والسياسة، أو بين الدين والدولة، أو بين الدين والمدرسة، أو بين الدين والمدينة برمتها.

بل أعتبر أن أزمة العلمانية في الغرب ناجمة عن اختزال العلمانية إلى مجرّد جدار افتراضي يفصل بين الدين والسياسة، بحيث اقتصر الأمر على تسوية قائمة على الفصل الميداني وعلى تحديد خطوط تماس تختلف امتداداتها من بلد غربي لآخر.

أحياناً يحتفظ الدين بمساحات واسعة داخل الدولة، كما هي حال الدنمارك حيث يشترط الدستور انتماء الملك إلى الكنيسة الإنجيلية اللوثرية[1]، أو كما هي

(١) المادة ٦ من دستور الدنمارك.



حال النرويج حيث يشترط الدستور، فضلاً عن الملك، انتماء أكثر من نصف الوزراء إلى الكنيسة الإنجيلية اللوثرية[1]. وقد يحتفظ الدين بمواقع محددة داخل المدرسة، كما هي برامج تدريس المواد الدينية، التي قد تكون إما إجبارية كما هي الحال في إيطاليا أو اختيارية مثلما هي الحال في بلجيكا وألمانيا. وقد تظل خطوط التماس بين الدين والسياسة متحركة تبعاً للمزاج العام للناخبين كما هو الأمر في الولايات المتحدة الأمريكية.

لا أعتقد بأن أزمة العلمانية في الغرب مجرّد عوارض هامشية على طريق ذي اتجاه واحد نحو "المساء الكبير" وفق التعبير الأوروبي، أو "الفجر الجديد" و"الصباح القريب" وفق التعبير العربي، وإنما أزمة العلمانية تعبير عن تعثر الإصلاح الديني الأوروبي وإجهاضه في منتصف الطريق.

فلقد استمر اللّه في نفس وظائفه كراعٍ لحركة التاريخ حسب التصور المسيحي، بدءاً من الخطيئة في سفر التكوين إلى غايةّ الخلاص في سفر الرؤيا. وتوقف مطلب العلمانية عند حدود بناء جدران افتراضية تحاول الحدّ من تدخل اللّه في مجال اختصاص الدولة الوطنية. وغالباً ما تم الاكتفاء بهدنة ترضي الدولة ولا تغضب الرب، من غير أن يوازي ذلك أيّ تعديل لاهوتي في وظائف اللّه، بمعنى تصور الناس لوظائف اللّه.

كثير من اللاّهوتيين الغربيين اليوم يحاولون استئناف معركة الإصلاح الديني على المستوى الأنطولوجي، من بينهم الألماني هانز كونغ والمعروف بشعاره : لا سلام في العالم من دون سلام بين الأديان. وهو يخوض اليوم نضالاً مضنياً من أجل رفع العصمة عن البابا وعن عموم رجال الدين، أملاً في الحد من تدخل اللّه في مجريات الأحداث.

ولعل قدرة الإصلاح الديني على سحب العصمة من رجال الدين ومن النصوص المقدسة أيضاً يعدّ المدخل الحاسم نحو عودة الإنسان إلى موقعه كصانع للتاريخ وحامل وحيد لقدره ومصيره.

لقد شهد عصر التنوير محاولات جادة لرفع سقف الإصلاح الديني من المستوى السياسي إلى الأفق الأنطولوجي. فقد ارتأى جان جاك روسو إمكانية اختزال كل تعقيدات المسيحية في بضعة مبادئ ضمن ما اصطلح عليه باسم "الدين

---

(١) المادة ٤ والمادة ١٢ من دستور النرويج.



المدني»[١]، وهي مبادئ يدعو روسو إلى «إعلانها بدقة، من غير شروحات ولا تعليقات»[٢]. ويحددها في الكلمات التالية :

«وجود قوة إلهية جبارة واعية خيِّرة عالمة ومتحكِّمة، الحياة الأخرى، سعادة الأبرار وشقاء الأشرار، قدسية العقد الاجتماعي والقوانين»[٣].

على أن أبرز الآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأمريكية مثل جفرسون وفرانكلين، وأشهر قادة الثورة الفرنسية مثل روبسبيير وسان جوست، ذهبوا إلى مدى أبعد حين راحوا يتصورون وجود خالق (مهندس أو مشرع) للكون لم يأمر الإنسان بأي شيء، إذ إنه مجرّد عقل صامت، في حين أن الإنسان متروك لضميره الأخلاقي الخالص. هؤلاء وأولئك كانوا ربوبيين، أي من دعاة التأليه الطبيعي deistes، وبالمعنى القرآني فقد كانوا ربانيين.

وربما استطاع ألان (= إميل شارتييه) الذهاب إلى مدى أبعد من الآخرين في أطروحته الشهيرة : "عبادة العقل كأساس للجمهورية"، فقد كتب يقول :

«يشعر الناس على نحو غامض بأن هناك شيئاً أسمى منهم، شيئاً أبدياً يتعلقون به وعلى أساسه ينظِّمون حياتهم. غير أن الذين يحاولون قيادة الناس عبر إثارة الأمل والخوف لديهم إنما يمثلون لهم اللّه في هيئة إنسان يطالبهم بالأضاحي ويغتبط لآلامهم ولدموعهم، ويمنح في الأخير الحق لبعض المحظوظين للحديث باسمه: إن إلهاً كهذا إله باطل.

«اللّه هو العقل وهو المحرر... هذا اللّه يستجيب فعلاً للصلاة، غير أن الصلاة التي يطلبها تسمى التفكير»[٤].

وليس محض مصادفة أن الكثير من أدبيات الثورة الفرنسية دأبت على استخدام مصطلح الكائن الأسمى للإشارة إلى اللّه[٥].

المشكلة أن هذا التصور، الذي نعتبره بمثابة محاولة للتأسيس الأنطولوجي للعلمانية، قد تعرَّض في الغرب لعملية ضخمة وغير مسبوقة من التجريم والتأثيم.

---

(١) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Classiques de la philosophie, Paris, 1992, p. 145.

(٢) *Ibid.*, p. 153.

(٣) *Ibid.*, p. 153.

(٤) Alain (Emile Chartier), «Le culte de la raison comme fondement de la République», *Revue de Métaphysique et Morale*, janvier 1901.

(٥) أنظر مثلاً ديباجة إعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان والمواطن، الصادر عام ١٧٨٩.



فسرعان ما وُجهت أصابع الاتهام إلى ما اصطلح عليه سلباً بـ"عبادة العقل"، بدعوى أنها قادت إلى ظهور مآسي القرن العشرين المتمثلة بصعود الإيديولوجيات الشمولية والأنظمة الكليانية، والحربين العالميتين، والمحرقة، والاستعمار، فضلاً عن تخريب البيئة وتهديد السلام العالمي.

وأخيراً انتصر الشعار الذي يقول : إذا كان العنف الذي أنتجته العقلانية يفوق العنف الذي أنتجته الأديان، وإذا كان لابد للإنسان من عبادة ما، فلتكن عبادة إله الأديان بلا لف ولا دوران.

عندما نتصور أن العنف الذي أنتجته العقلانية أو نتج باسمها يفوق العنف الذي أنتجته المسيحية الغربية أو نتج باسمها، فإننا نقترف خطيئة في حق المعرفة والتاريخ والذات؛ إذ نتصور الحداثة وكأنها ليست فرصة تاريخية يجب علينا أن لا نضيعها وإنما هي آفة يتوجب علينا تفاديها.

والحال أنها تعدّ بالمئات، وربّما بالآلاف، تلك الكتب والمقالات والدراسات التي صدرت في الغرب وتنتهي إلى اتهام الحداثة السياسية أو العقلانية الغربية باقتراف جرائم وارتكاب كبائر يعجز التاريخ عن غفرانها : حروب عالمية أودت بالملايين، قنابل أحرقت الملايين، واحتباس حراري يهدد ملايين الملايين.

لكن من حقنا أن نعيد السؤال : هل الحروب والإبادة والاستعمار نتاج خالص للحداثة والعقلانية؟

لنستعد الأرقام الدالة والتواريخ الكاشفة :

في القرن الرابع عشر، وفي سياق حرب المائة عام (١٣٧٣ ـ ١٤٥٣) وما تخللها من أوبئة، خسرت أوروبا ثلث ساكنتها، وكانت فرنسا لوحدها قد فقدت نصف سكانها.

في القرن السابع عشر، كانت حرب الثلاثين عاماً (١٦١٨ ـ ١٦٤٨) قد قضت على حوالى نصف سكان أوروبا الوسطى وحوالى ربع سكان القارة الأوروبية.

أما ظاهرة الاستعمار العالمي، التي يلصقها الكثيرون بالحداثة، فإنما هي في واقع الحال ثمرة تاريخ طويل تعود بدايته على أقل تقدير إلى أواخر القرن الرابع عشر، حين انطلقت "الكشوفات الجغرافية" من أجل هداية البشرية وبحثاً عن الفردوس الأرضي.

إن العنف الغربي، الذي شهده القرن العشرون من خلال الحربين العالميتين



والاستعمار والمحرقة، لا ينحدر من قيم العقلانية والعلمانية الحديثة كما يروّج المحافظون والمحافظون الجدد والأصوليون من كل ألوان الطيف، ومن هم بلا طيف، وإنما هو عنف ينحدر من تقاليد عريقة في حرب المسيحية الغربية على الشر والمواجهة الخلاصية مع الشيطان. ولعل حتمية المواجهة مع الشر تظل مركز الثقل في الخطاب الأمريكي منذ ثمانينات القرن العشرين إلى اليوم. وربما الأمر كذلك بالنسبة لعموم المحافظين الغربيين.

نقرأ في الإصحاح العشرين من سفر الرّؤيا ما يلي:

«رأيت ملاكاً نازلاً من السماء ومعه مفتاح الهاوية وسلسلة عظيمة على يده. فقبض على التنين الحية القديمة الذي هو إبليس والشيطان وقيّده ألف سنة وطرحه في الهاوية وأغلق عليه وختم عليه لكي لا يضل الأمم في ما بعد حتى تتم الألف سنة وبعد ذلك لابد أن يحل زماناً يسيراً.

...

«ثم تمت الألف سنة بحل الشيطان من سجنه.

«ويخرج ليضل الأمم الذين في أربع زوايا الأرض جوج وماجوج ليجمعهم للحرب الذين عددهم مثل رمل البحر.

«فصعدوا على عرض الأرض وأحاطوا بمعسكر القديسين وبالمدينة المحبوبة فنزلت نار من عند اللّه من السماء وأكلتهم.

«وإبليس الذي كان يضلهم طُرح في بحيرة النار والكبريت حيث الوحش والنبي الكذّاب وسيعذبون نهاراً وليلاً إلى أبد الآبدين».

على أنقاض وأشلاء هذه الحرب الأخروية والألفية سيقوم الفردوس الأبدي لكي يُقيم فيه من قاتلوا الشيطان حتى الرّمق الأخير. فالمواجهة مع الشيطان ليست مجرّد تعويذات كتابية أو شفوية كما تقترح بعض الثقافات، وإنما هي حروب بالنار والحديد وبالسلاسل والدماء، تمتدّ فعلياً ألف سنة وقد تبتدئ فيها الحياة الآخرة منذ اليوم الأول. بهذا المعنى الحرفي والمسمى بالتصور الألفي، تتكلم معظم طوائف المسيحية الغربية، في حين أن الكنيسة الأرثوذكسية تفضل مخرج التأويل الرّمزي للحروب الألفية، مما يجعل حروبها ضدّ الشر أقل ضراوة من عنف المسيحية الغربية ضدّ (قوى أو محور أو إمبراطورية) الشر.

نعم علينا أن نقاسم الغرب انزعاجه من السؤال : ماذا لو امتلك أسامة بن لادن



قنبلة ذرية؟ ماذا لو أنه امتلكها صبيحة يوم الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر؟ هل كان سيفضِّل عليها الطائرات المدنية؟

لكن من واجبنا أن نعمم السؤال ليغدو أكثر إثارة للانزعاج قبل فوات الأوان : ماذا لو أن طائفة من الطوائف التي نفذت انتحارات جماعية، طيلة الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين، استعجالاً للخلاص القيامي (هيكل الشعب، الطائفة الداوودية، نظام معبد الشمس...)، قد امتلكت القنبلة الذرية لحظة الحماسة القصوى لقرار الانتحار؟

نعم يتوجب علينا أن نتقاسم مع الغرب تخوفه من امتلاك إيران لسلاح نووي قد يدفع بأية قيادة أصولية متحمسة إلى المواجهة الأخروية مع الشيطان واستعجال عودة المهدي المنتظر، لكن لا شيء يؤكد بأن قيامة المسيح ستكون أكثر هدوءاً وإمتاعاً من ظهور المهدي.

هذا الغيب الذي نستصغره بدعوى العلم والواقع المادي قد يثأر منا حين نغفله؛ فلعله لا يكتفي بأن يصبح بدوره قوة مادية وحسب، وإنما قد ينتهي في أية لحظة إلى تدمير العالم "المادي" بأكمله انتقاماً لنسيانه. فمن الواجب أن ننزع فتيله منذ الآن وقبل فوات الأوان، وهذا ما يبرّر حاجة العلمانية إلى إصلاح أنطولوجي يدعمها ويسندها.

لا يكفي أن نبعد الدين أو نستبعده جزئياً أو كلياً من الدولة والمدرسة حتى نضمن عدم عودته إلى السياسة. لابد من مجهود يرمي إلى إعادة بناء صورة الدين، كافة الأديان، بحيث يصبح اللَّه أكثر سمواً من أن يحشر نفسه أو نحشره في الحروب والمعاهدات وحظ الأنثى وعدد السجدات وحمل مريم وستر العورات..

وهل يكون هناك معنى لكلمة "اللَّه أكبر" غير هذا المعنى؟




مكتبة
الفكر الجديد

الإله الخارج عن القانون

□ «لقد آمنوا بالإله لأنهم محتاجون إلى متهم».

المفكِّر السعودي **عبد اللَّه القصيمي**

حادث طريف شهدته ولاية نيبراسكا الأمريكية: ففي عام ٢٠٠٧ تقدّم سيناتور الولاية إيرني شامبيرس بدعوى قضائية إلى إحدى محاكم الولاية.

وجه الطرافة في القضية أن المدّعى عليه لم يكن شخصاً آخر غير اللَّه، اللَّه بذاته وصفاته !

ومُبررات الدّعوى، كما يرى السيناتور إيرني شامبيرس، أن المدّعى عليه، والذي هو اللَّه، مسؤول عن الكثير من جرائم "الموت والدّمار والإرهاب" التي لحقت ليس فقط بسكان الولاية، وإنما أصابت البشرية جمعاء.

يصعب الاستخفاف بجرائم كهذه. غير أن القاضي ماراتون بولك اهتدى في الأخير إلى الحكم بعدم الاختصاص بدعوى الطبيعة غير البشرية للإله، ولعدم وجود عنوان ثابت لاستدعائه بقصد الحضور، وللتأكد على الأقل من طبيعته، قبل البتّ في قرار المتابعة أو إخلاء سبيله.

في هذه الدعوى القضائية الطريفة والمنافية لأبسط شروط العقل والمنطق، هناك شيء على قدر كبير من المعقولية، وهو أن اللَّه، وكما نتصوره "شخصاً" ينتقم منا ويحرِّضنا على الانتقام له، هو بكل تأكيد إله خارج عن القانون، إن لم يكن متورطاً في جرائم ضدّ الإنسانية.

وإذا لم يكن "الحل العقابي" ممكناً طالما الإلهيات مجرد تصورات، بل الوجود نفسه هو تصورات، فلا يبقى أمامنا سوى "الحل الإصلاحي". ومقصود القول أن نسعى إلى تعديل صورة الإله في وعينا وإدراكنا.

إله بلا فضائل

إذا نحن استنرنا قليلاً برؤية برتراند راسل، فسنلاحظ أن الأديان تعاني من ثلاثة



أعطاب تربوية نذكرها تباعاً وتبعاً لعرض راسل:

يتجلى **العطب الأول** في أن الفكر الديني يُضعف حس العدالة وينمّي لدى الطفل غريزة الانتقام، تمثلاً لمشاهد الجحيم الأخروي التي يظهر فيها الانتقام وكأنه غريزة اللّه الأولى. يقول راسل : «جميع الذين يعتقدون بجهنم يجب أن يعتبروا العقاب الانتقامي جائزاً»[١]. وقد سبق لحنا آرنت أن أوضحت أن معسكرات الاعتقال النازية لم تكن سوى محاكاة لتمثلات صور الجحيم الأخروي[٢]. ألا تكون الروح الانتقامية في السياسة الدولية الراهنة امتداداً لاشعورياً لصورة الإله البدائي والمنتقم الذي لا يهدأ روعه إلا بالأضاحي البشرية والقرابين الآدمية؟

يتجلى **العطب الثاني** في أن الفكر الديني بدل أن يُحرِّر الإنسان من عقدة الخوف من الموت، تبعاً لأهمّ وعوده ، راح ينمّي الخوف من الموت ويستثمره في الدعاية والتحريض على العودة إلى الملاذ الديني. وهكذا تكون الأديان، حسب راسل، قد «أثبتت فشلها في تعليم كفاية الشجاعة»[٣].

وأما **العطب الثالث** فيتجلّى في أن الفكر الديني يُضعف الذكاء. وكمثال دالّ على هذا العطب، فإن الخيال التربوي للأديان عادة ما ينتهي إلى تكريس هزيمة الرّجل المتعلم أمام الجاهل، بل وحتى الأبله الذي يكفيه ورعه لكي ينتصر على أذكى المخلوقات. وكم كانت أمّتنا ضحية رهان خاسر على انتصار الورع على الذكاء. وقد لاحظ راسل أن : «ليست هناك كلمة واحدة في الكتب السماوية في مدح الذكاء»[٤].

"الإله الديني" يحرّض على الانتقام وينشر الخوف ويحابي الأغبياء، وهو بذلك ينخر مرتكزات كل حضارة، سواء أتعلق الأمر بالغرب المأزوم أم بالإسلام المهزوم.

قديماً، وربما من دون قصد، أماط علي بن أبي طالب اللثام عن المساوئ التربوية لـ"إله الأديان" حين قال (كما ورد في **نهج البلاغة**):

---

(١) برتراند راسل، **التربية والنظام الاجتماعي**، ترجمة سمير عبده ، دار مكتبة الحياة، بيروت ، الطبعة الثانية، ١٩٧٨، ص ١٠٤.

(٢) Hannah Arendt, *Le système totalitaire, les origines du totalitarisme*, Paris, Points, 2002, p. 257.

(٣) برتراند راسل، **التربية والنظام الاجتماعي**، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٠٧.



«إنْ قوماً عبدوا اللّه رغبة فتلك عبادة التجار، وإنْ قوماً عبدوا اللّه رهبة فتلك عبادة العبيد، وإن قوماً عبدوا اللّه شكراً فتلك عبادة الأحرار».

قول بليغ.

لكن ألا تحيلنا عبادة الأحرار إلى صورة مختلفة للذات الإلهية؟

هذا لا يشبهني.. إذن هذا أنا

هناك إله واحد، يقول الإسلام.

لكن هل يتحدّث الإسلام فعلاً عن إله واحد؟

وبصيغة أخرى يمكننا أن نتساءل : هل يتحدّث الإسلام عن نفس الإله حين يقصد الحديث عن اللّه؟

من الواضح، لمن يقرأ القرآن بتأنٍ، أن القرآن يتحدث عن صورتين متناقضتين للإله، وعلى الأرجح فإنه يتحدث عن إلهين مختلفين ومتناقضين.

من جهة أولى يتحدّث القرآن عن اللّه باعتباره إله الأديان والأنبياء، ذلك الرب الذي يغضب ويبارك ويرعى ويعاقب ويوصي ويمنح الملك والإرث لمن يشاء وينزعهما ممّن يشاء.

ومن جهة ثانية يتحدث القرآن عن اللّه باعتباره الإله الذي اصطلح عليه ألان باديو باسم "إله الميتافيزيقا"[(١)]، أو إله الفلاسفة، ذلك الواحد "الأحد"، المتعالي، المنزّه، المجرّد، الـ"غني عن العالمين"، والذي "ليس كمثله شيء".

هناك الآن ملاحظة دقيقة :

إذا كان نيتشه قد أخضع الإله الأول للموت الرّحيم، فإن ألان باديو يلاحظ أن «موت إله الدين يترك مصير إله الميتافيزيقا عالقاً، طالما أنه إله لا علاقة له بالحياة ولا بالموت»[(٢)].

هذا يعني أن الطبيعة المزدوجة لإله الإسلام قد تمثّل فرصة لإنقاذ إله الإسلام من الموت المحقق، وذلك من خلال تغليب طابعه الميتافيزيقي على طابعه الديني. وببساطة نقول : ينجو من الموت المتحولون، ويفلت من حكم الصيرورة الصائرون.

---

(١) Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998, p. 16.

(٢) *Ibid.*, p. 16



أيصدق هذا القول أيضاً على الإله؟

يقول نيتشه : «إننا لا نؤمن إلا بالصيرورة حتى في المسائل الرّوحية»[1].

لكن ما الذي تعنيه الصيرورة بالنسبة للذات الإلهية؟

تقدم لنا اللغة العربية جواباً دقيقاً :

تعني الصيرورة تعديلاً دائماً في الصورة وتبدلاً في التصور.

وتلك مهمة الذكاء البشري.

الصورة والصيرورة

بين إله الأديان وإله الميتافيزيقا يُعاني اللاّهوت الإسلامي من ازدواجية في القيم، تنعكس على سلوك المسلم وعلى وعيه وتجعله موصوفاً بحالة الانفصام. وهو انفصام ليس بسبب "صدمة الحداثة" كما يرى الكثيرون، وإنما هو انفصام متأصل في طبيعة اللاهوت الإسلامي منذ لحظة النشأة.

إن أي مجهود يبتغي الخروج من حالة الانفصام يحتاج إلى إعادة بناء صورة الإله في الوعي الإسلامي. ومجمل ما أدعيه في هذا المضمار أن الإسلام يتيح لنا إمكانية إعادة تشكيل صورة متقدمة لإله جديد، إله لن ينقذنا فقط من مستنقع الأصوليات المظلم وإنما أيضاً من نفق العدمية المعتم.

سنعرض الآن اختباراً في شكل تمرين أولي، حيث ننطلق من أحد التصورات البسيطة للناس قبل أن نتدرج وصولاً إلى المقصود.

هناك على الأقل ثلاثة تصورات أساسية للذات الإلهية يتفق حولها مسلمو اليوم بصرف النظر عن مستوياتهم الثقافية والاجتماعية :

١ ـ اللَّه لا تدركه الحواس.

٢ ـ اللَّه لا يحتل حيزاً محصوراً في المكان.

٣ ـ اللَّه لامتناه.

إذا تساءلنا الآن عن مصدر كل تصور من هذه التصورات يسهل علينا أن نلاحظ أن مصدر التصور الأول هو القرآن بوضوح اللفظ والعبارة.

لكننا لو تساءلنا عن مصدر التصورين الثاني والثالث حيث يظن المسلمون بأن

---

(١) F. Nietzsche, *La volonté de puissance 2*, Paris, Gallimard, 1995, p. 12.



اللّه لامتناه وأنه لا يحتل حيزاً مكانياً محدداً، فإننا لن نجد في القرآن ولا في أقوال الرسول، التي اصطلح عليها المسلمون باسم "السنّة"، أية عبارة تدل على ذلك التصور. ومع ذلك فليس يخفى أن الفكر الإسلامي، من علم الكلام إلى الفقه والفلسفة والتصوف، قد اتفق على القول بأن الإله لامتناه ولا يحتل حيزاً محدداً في المكان. ويبقي السؤال مفتوحاً حول مصادر الفكر الإسلامي في هذا التصور الذي ليس له أي مصدر نصّي معلوم.

نترك هذا السؤال مفتوحاً ونستخلص الآن ما نود استخلاصه :

لقد خضعت صورة الإله في الوعي الإسلامي لسنّة التطور، مما جعل صورة الإله في أكثر مراحل الفكر الإسلامي ذكاء تبتعد كثيراً عن صورة "الإله الديني" لفائدة "الإله الميتافيزيقي". ألم يضطر شيخ الإسلام ابن تيمية نفسه إلى الاتفاق مع صورة الإله عند ابن رشد باعتبارها ثمرة ذكاء اللاهوت الإسلامي؟[١]

ومع ذلك لا يمكننا أن نتغاضى عن انحدار بعض جوانب صورة الذات الإلهية في الوعي الإسلامي اليوم، مقارنة بما كانت عليه في الوعي الإسلامي الكلاسيكي.

فلقد اتفق الفكر الإسلامي الكلاسيكي على أن الذات الإلهية غير معرَّضة للحوادث، وكان المسلمون يقصدون بذلك أن اللّه ليس فقط منزَّها عن الأحداث الفيزيائية وإنما لا تطرأ عليه أية انفعالات حادثة أو مشاعر طارئة.

أما اليوم فيعتقد عامة المسلمين بأن اللّه معرَّض يومياً لانفعالات حادة، وما على كل فرد مسلم إلا أن يساهم قدر مستطاعه في المحافظة على "هدوء أعصاب" الإله.

ان الخوف من إثارة غضب اللّه على الجميع بسبب أعمال استفزازية يقوم بها البعض، هو أصل "العنف المقدس"، منذ عصر القرابين البدائية، إلى الجهاد والحروب الصليبية والإرهاب العالمي. إذ يلاحظ برتراند راسل أن استمرار وجود قوانين جنائية تعاقب الأشخاص على أفعال لا تمثل أي عنف أو ضرر لأي كان هو بمثابة امتداد لاشعوري لثقافة التضحية بأحدهم أو بعضهم لتفادي غضب اللّه على الجميع[٢].

---

(١) هذه الملاحظة ذكرها العديد من الباحثين، منهم : عبد الحكيم أجهر، **إبن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء.

(٢) برتراند راسل، **التربية والنظام الاجتماعي**، مرجع سابق، ص ٩٦.



ألا يحق لنا أن نعتبر وجود قوانين جنائية في بلد مثل المغرب، تعاقب الناس على عدم صوم رمضان، مجرد تعبير اجتماعي يغلّف رواسب ثقافة بدائية تدعونا إلى التضحية بالبعض لعدم إثارة غضب الآلهة على الجميع؟

دعونا نقرر أيضاً بأن الإرهاب العالمي هو رجوع في صورة الإله إلى زمن ثقافة القرابين.

نحو لاهوت لاديني

في مساجلاته الاعتيادية يبدي "العقل الديني" عادة حماسة منطقية وقدرات استدلالية وهو يحاجج على أن "اللّه موجود". وحين يقرّر أحدنا أن يناظر حجج "العقل الديني" حول مسألة "وجود اللّه"، فإنه يكون بذلك قد وقع في فخ مواجهة حجج لم ينتبه ابتداء إلى أنها لا تنتمي تقليدياً إلى الخطاب الديني، وإنما تندرج ضمن تقاليد الخطاب العقلاني الكلاسيكي.

فحين يستدلّ العقل الديني على "وجود اللّه" بمنطق أن لا بد من علّة أولى، ولا بد لكل قانون من مشرع بما في ذلك قوانين الطبيعة، وأن لكل هندسة مهندساً بما في ذلك هندسة الكون، فلن نبدو أكثر عقلانية في ردودنا عندما نراهن على الصدفة والفوضى والكاووس، وهي افتراضات أقل إقناعاً للعقل من فرضية النظام. وفي كل الأحوال، فانطولوجيا الصدفة والفوضى والكاووس، حتى وإن كانت أصدق تعبيراً عن الوجود، فإنها تظل أقرب إلى الحدس الشعري منها إلى البرهان والعقل والمنطق. وهذا ما يقودنا إلى التعويل على ما يصطلح عليه ألان باديو باسم "إله الشعراء"[(١)].

إلاّ أن الأولى بنا الانتباه والتنبيه إلى أن كافة الحجج العقلية والمنطقية والبرهانية على فرضية "النظام الكوني" لا تقود بالضرورة إلى "الإله الديني"، وإنما تقودنا تلك الحجج إلى "الإله الميتافيزيقي" : العلّة الأولى، المحرك الأوّل، واجب الوجود، العقل المطلق.. إلخ.

على أننا عادة ما ننسى أمراً بالغ الأهمية :

ذلك أن محاولة الاستدلال على أن اللّه "موجود" أو أنه "غير موجود" تخفي

---

(١) Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, op. cit., p. 18.



فخاً لغوياً يجدر الانتباه إليه، لا سيما حين نكون عقلانيين ناطقين باللغة العربية.

فباحترام خصائص اللغة العربية، نستطيع أن نقول :

لا يمكن أن يكون اللّه موجوداً طالما أن صفة موجود هي اسم مفعول، مما يعني أن إصرار الخطاب الديني على القول بأن اللّه "موجود" يمثل إخلالاً بالمبدأ الإلهي والحكم مبدئياً باغتيال الإله برصاصات طائشة أو بنيران صديقة.

سنحترم الآن ذكاء اللغة العربية وسنحترم مميزات الأنطولوجيا الإسلامية، ونقول:

اللّه غير موجود ولا يمكن أن تنطبق عليه صفة الموجود، لماذا؟

لأنه هو الوجود عينه.

أظن أن الحاجة إلى تصور جديد للوجود هي ما يبرر صيحة مارتن هايدغر يوم قال : «وحده إله جديد قادر على إنقاذنا».




مكتبة
الفكر الجديد

ما هو القرآن؟

□ «ربي أريني كيف تحيي الموتى».

النبي إبراهيم

قُدر لي في غفلة من انسياب هذا الزّمن التحاوري، المنفلت من كل تصميم مسبق، أن أجد نفسي على حين غرّة، أنشطّ ورشة تحاورية بهدف مقاربة السؤال الأكبر : ما جدوى القرآن الآن؟ سؤال أتطارحه مع نخبة من أجود ما جاد به موقع **الأوان** من كتّاب ومحاورين.

١ ـ بطاقة اعتراف

أقترح البدء بوضعية مسألة، أعرضها أمام أنظاركم بالصوت والصورة، وقبل ذلك بالوجدان :

أنا مسلم هنا والآن..

وأنا أتلو أمامكم القرآن إلى أن أبلغ الآية التي تقول : «والذين يظاهرون من نسائهم»، فأتوقف قليلاً لأعترف أمامكم بأني لا أتصور أن أفعل مثل هذه الصغيرة مع زوجتي، فكيف يعنيني القول في من لا تعنيني صغائرهم؟ وأسألكم : من تخاطب هذه الآية؟

ولا أزال أمامكم أقرأ القرآن إلى أن أبلغ قوله : «والمحصَّنات من النساء إلاّ ما ملكت أيمانكم»، فأتوقف قليلاً وأتذكر بأني لستُ أملك أيماناً في البيت ولا في العمل، وأما جنوني فلا يسمح لي بأكثر من امرأة واحدة، فكيف تعنيني آية تخاطب من لا تعنيني نزواتهم؟ وأسألكم : من تخاطب هذه الآية؟

وأتلو ما تيسر من القرآن إلى أن أبلغ قوله : «الرجال قواموّن على النساء بما فضَّل اللّه بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ اللّه واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فان أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً ان اللّه كان علياً كبيراً»، ومرّة أخرى



أتوقف قليلاً لأعترف أمامكم بأني إن عدتُ الآن إلى البيت وضربتُ زوجتي لمجرّد أني خفتُ نشوزها، أو لأي سبب كان، فإنها جنحة في حق الزوجة وإساءة للأبناء وإزعاج للجيران. وأما إن جعلته ضرباً غير مبرح كما ورد في التفاسير فهي مداعبة شقية، لكن ما شأني وشأن من تعني لهم هذه الآية شيئاً أو بعض الأشياء؟

وأنا مسلم ملء جوارحي، وأستمر في قراءة القرآن إلى أن أبلغ قوله : «كُتب عليكم القتال»، فأتوقف قليلاً لأبوح أمامكم بأني لم أنشأ في بيئة مقاتلة ولا كُنتُ من المقاتلين، فأنا أعمل بدماغي وأكتب بدماغي وأحاور بدماغي ولا أستعمل العضلات إلا حين أحمل حقيبة السفر، فكيف يعنيني من كُتب عليهم القتال إذاً؟

وأنا مسلم معتز بانتمائي إلى الإسلام، إلاّ أني أقرأ في القرآن : «قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»، فأتوقف منزعجاً حائراً مرتبكاً في أمر علاقتي بالمسيحيين العرب في لبنان وسوريا وقد كانوا بناة لبنان وحماة العروبة وحملة المشروع النهضوي العربي مبكراً؟

ولا أزال أقرأ القرآن إلى أن أبلغ قوله : «فَلا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ»، ثم أبلغ قوله : »واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن للّه خُمسه وللرّسول»، ثم أتوقف لأطأطئ رأسي وجلاً: فالقوانين الدولية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا تسمح لي بالغنائم والفيء والسبي، إلا أن يكون شيء من ذلك خلسة يقدر عليها بعض المنحرفين الكبار، فكيف تعنيني آيات الغنائم والفيء والسبي حين أقرأها في القرآن؟ ثم أتساءل في الأخير عن مصير مثل هذه الآيات وهل لا يزال بوسعها أن تقول لي ولأمثالي ولآخرين شيئاً؟

في أدنى مستوى من الصدق عليّ أن أقوم بجهد تأويلي شاق ومستعص لكي أرى نفسي، أنا المسلم هنا والآن، معنياً بأحكام تتعلق بسبي النساء والسفر بالدواب ونحو ذلك. أيّ قياس فقهي هذا الممكن بين أحكام النكاح ومدونة الأسرة؛ بين آداب الطريق وقوانين السير؛ بين أحوال الرعية وحقوق المواطنة. . إلخ؟

كُنتُ دائماً أقول : نعم، أنا مسلم ولا ريب في هذا الذي لا أرتاب في قوله، لكن لابد من قرار شجاع يحدد علاقتي بالنص الديني بوضوح وبلا مواربة تبعث على الانفصام: فالنص محمَّل بأثقال لم تعد تعنيني ذوقاً وثقافةً، عيشاً وسلوكاً.



أزعم أني أتقاسم هذا القلق مع ملايين المسلمين اليوم، فقط أكثر الناس لا يبوحون، بل إنهم حتى عن أنفسهم يكتمون. وكثيرون يتوجسون من إدراك الإجابة المعقولة حين يطرحون الأسئلة الفعلية، وحين يتفكرون .

لن ينجو إسلامنا إلا بالعودة إلى صيرورة التاريخ وفك الوثاق بين الأنطولوجيا الإسلامية والنصوص المقدسة. هذا الإسلام الذي هو إسلام الأمة، سيحيى بالأمة وتحيى الأمة به، من خلال قدرة الأمة على مجاوزة النص القرآني باعتباره نصاً تأسيسياً وليس توجيهياً، وهي المجاوزة التي يتيحها القرآن لقوم يعقلون.

ولأجل دعم هذه المقاربة التي أبسطها على طاولة النقاش، ننتقل إلى المرحلة الثانية من هذه الورشة ونبدأ بسؤال البداهة الآن : ما هو مصير القرآن؟

٢ ـ وضوح غير اعتيادي

ما الذي يمكن أن يضيفه القرآن الآن إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمواثيق الدولية حول حقوق المرأة والطفل، ومعاهدات حماية البيئة والتنمية المستدامة، وإلى مبادئ الثورة الفرنسية ومفهوم التسامح عند ڤولتير، وإلى مبادئ الانتخابات والاستفتاء ونحو ذلك؟

طبعاً لا أتوهم بأننا نعيش في أفضل العوالم الممكنة، على الأقل ليس الآن، وربما سيحدث ذلك بعد نضال إنساني قد يستغرق عقوداً أخرى، غير أن سؤالي واضح : ما الذي يمكن أن يضيفه القرآن؟

ليس السؤال هنا حول ما الذي سبق أن أضافه القرآن للإنسان: فقد تقدم بنا القول قلنا بأن القرآن نصّ تأسيسي ، ومن ثم فهو فعلاً قد أضاف الكثير إلى إنسان القرون الماضية، ومكمن الإضافة أنه ساهم في تأسيس رؤية أنطولوجية جديدة، فرضت قوتها حتى على فلاسفة التنوير الأوروبي، وهذا من القضايا المعروفة في تاريخ الفلسفة، وأنا كمسلم أفخر بها وأعتز، لكن السؤال هو : ما الذي قد يضيفه النص القرآني للإنسان اليوم؟ نعم لقد ساهم النص القرآني بالفعل في تأسيس أنطولوجيا قوية ومستمرة، لكن التأسيس لا يعني الاستمرار. يصدق هذا على الأشخاص ويصدق أيضاً على النصوص.

ألا يزال بوسعنا أن نستنبط من القرآن كله أو بعضه أحكاماً وحلولاً لمشاكل الزمن الحاضر؟ هل نقول بأنه لا يصلح لأي شيء ثم نرمي به في مهملات أمة قُدِّر



لها أن تستأنف المسير من دون كلمات من "رب العالمين"؟ أم نقرأ القرآن ونستمرّ في قراءته لكن كوظيفة تعبُّدية؟

أريد في هذه الورشة أن أنافح عن الاختيار الأخير، من خلال مداخلة قصيرة، وهي المرحلة الثالثة من الورشة، في انتظار مداخلات المتحاورين الكرام.

٣ ـ القرآن حجة للرّسول

كيفما كان المعنى الذي نمنحه للّه (الحياة، الطبيعة، الوجود، التاريخ...)، فإن القرآن كلام مخلوق كما يرى المعتزلة. وليس في ذلك ما قد يدلّ على أن كلام اللّه صالح لكل زمان ومكان، بل العكس تماماً؛ لكل مخلوق عمر محدود، وكون اللّه هو أصل المخلوقات لا يعني ذلك أن المخلوقات أبدية. فكلام اللّه إذاً ، وأسوة بكافة المخلوقات، محكوم بمبدأ الحياة والموت، وهو المبدأ الذي نصطلح عليه عادة بكلمة الصيرورة.

هذا القرآن، بدل أن يكون دستوراً ثابتاً وأبدياً تستمد منه الأمة أحكامها إلى أن يرث اللّه الأرض وما عليها، كما يتوهم الكثيرون، فإنه لا يعدو أن يكون حجة إعجازية وهبها اللّه للرسول وأيّده بها في معركته من أجل الزعامة الرّوحية داخل أمة موصوفة بالبلاغة والبيان والإعراب، ومن هنا جاء اسمها "أمة العرب".

انطلاقاً من هذه العلاقة الخاصة بين القرآن والرسول، نفهم كيف هدد اللّه رسوله مراراً بأن يحجب عنه الوحي، وهو تهديد نفهم من خلاله أن الوظيفة الأساسية للقرآن تكمن في أنه جاء حجة للرسول وتحدياً بلاغياً لمنافسيه على الزعامة الروحية. إذ يكشف لنا القرآن كيف هدد اللّه رسوله مراراً بأن يمنع عنه الوحي، بسبب بعض تصرفاته الخاطئة، كما في قوله : «ولئن شئنا لنذهبنّ بالذي أوحينا إليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلاً».

إن التهديد هنا بانقطاع الوحي أو حجبه أو الذهاب به جملةً وتفصيلاً هو تهديد غير موجه للأمة، وإنما يخص الرّسول بمفرده بسبب بعض أفعاله، مما يعني أن القرآن هبة إلهية للرسول أكثر مما هو "دستور" أبدي تسترشد به الأمة إلى أبد الآبدين. وإذا كان ذلك هو حال علاقة القرآن بالرسول، فما علاقة القرآن بالأمة الباقية ما بقي التاريخ وبقيت فيه؟



٤ ـ القرآن نص تأسيسي

القرآن نص تأسيسي للأمة وليس نصاً سيظل يوجهها إلى آخر الدهر، إن كان للدهر من آخر؛ إنه نص انتهت صلاحياته التشريعية مع انبثاق أمة جديدة في التاريخ. لذلك وجدنا أن الكثير من آيات القرآن ينحسر مناط التكليف فيها بانحسار المرسل إليه، داخل لحظة معينة من لحظات تأسيس الأمة، مما يجعل اليوم الكثير من أحكام القرآن متجَاوَزة بالنظر إلى انقراض المرسل إليه من الوجود، وهي آيات كثيرة نذكر منها صنوف الآيات التالية :

- آيات تخص الرسول حصراً، وأحكامها لا تعني شخصاً آخر غير الرّسول، مثل قوله : «ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه». كما أن الآية التي أوصت الرّسول بالزواج من زينب بنت جحش ، طليقة زيد، هي مجرد استجابة لميل خاص بالرسول أو أنها أمر "إلهي" يعني الرّسول وحده. وفي كل هذه الأحوال وغيرها لا يتعلق الأمر إلا بآيات تخصّ الرسول في سياق محصور في المكان ومحدد في الزمان.
- آيات تخاطب زوجات الرّسول حصراً، فهي آيات تؤكد بنفسها أنها لا تعني سائر النساء بأي حال من الأحوال، مثل الآية التي جاء فيها : «يا نساء النبي لستنّ كغيركن من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض»، وهي آية تمنح نوعاً من التمييز الإيجابي لنساء الرسول، في سياق مجتمع كان لا يزال مفرطاً في نزعته الذكورية.
- آيات تردّ على مواقف محدّدة لأشخاص معيَّنين، مثل الآية التي تتحدّث عن الوليد بن المغيرة المخزومي بالقول : «درني ومن خلقت وحيداً. ثم جعلت له مالاً ممدوداً. وبنين شهوداً. ومهدت له تمهيداً. ثم يطمع أن أزيد. كلا إنه لآياتنا عنيداً».
- آيات تحمل أحكاماً خاصة لفئات محددة في الزمان والمكان، مثل الآية : «لقد تاب اللّه على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم».
- آيات تخاطب أقواماً غير مسلمين، مثل الآية : «يا بني إسرائيل أذكروا نعمتي عليكم»، وهي آية موجهة حصراً إلى بني إسرائيل.

والآن؛ سؤال واضح وبسيط :



هل هناك "حكم" قرآني صالح لكل زمان ومكان؟
وهل للقرآن إذاً وظيفة أخرى غير الوظيفة التعبُّدية؟

٥ ـ القرآن نص تعبدي

القرآن ، الذي أيد به اللّٰه رسوله في مجتمع بلاغي، قد حصر بنفسه وظيفته وحددها في القراءة التعبدية، كما هو واضح في قوله : «ورتل القرآن ترتيلاً»، وهذا ما يعكس المضمون التعبُّدي للقراءة، بعيداً عن أحكام السلطة والدولة والمجتمع والأمة والمقاومة والمجتمع المدني ونحو ذلك. **وكون القرآن محصوراً بالوظيفة التعبدية هو ما يفسر أن أي شخص يحقّ له أن يصلي بالقرآن أو يتعبد بتلاوته حتى** وإن كان لا يفهم كلمة واحدة باللغة العربية، وهو ما يفسر لنا أيضاً أننا نصلي ونتعبد بآيات نعلم مسبقاً أن آيات أخرى قد نسختها، أو على الأقل نسخت أحكامها. **ونزداد اقتناعاً بأن وظيفة القرآن لا تتعدى الوظيفة التعبُّدية ولا يمكن أن** نستخلص منها أية أحكام حين نلاحظ أن كثيراً من الآيات تحصر دائرة المخاطَب أو المرسل إليه في نطاق شخص أو أشخاص أو جهات محصورة في الزمان والمكان، وكثير من أحكام القرآن نسختها أحكام قرآنية أو ما بعد قرآنية، وكثير من الآيات نقرأها حتى بعد أن نسختها آيات أخرى، وكثير من الآيات لم نعد نقرأها لكنها جزء من القرآن "التاريخي".

محصلة البوح : أنا مسلم بالوجد والوجدان، ولستُ أرى من هم أقرب إلى "روح" الإسلام من أولئك المسلمين الجدد حين أسمعهم يصرّحون بأن ما يجذبهم إلى الإسلام هو "العلاقة المباشرة والطبيعية مع اللّٰه". وربما ذلك لأنهم متحررون من أثقال النص الديني وأغلاله، قريبون من إدراك العلاقة الطبيعية مع اللّٰه، هذا الكائن الأسمى الذي كيفما كانت أحواله فإنه لا يسكن داخل أي نص أو معبد أو دين.

فلا يكون تاريخ الأديان سوى محاولات ناقصة بميزان المقاصد الربانية، ليس كمال غايتها أن نكون دينيين أو إسلامين أو قرآنيين، وإنما أن نكون ربانيين مصداقاً لقول الآية : «ولكن كونوا ربانيين».

وفي الطريق الطويل نحو أن يصير الإنسان ربانياً، يظل النقص سمة التاريخ وطبيعة الوجود وجوهر الإنسان، ويظل هناك شوق دائم إلى من قال في حقه صوفي قديم : ربنا أبهمت الأمر علينا.



من النصّ إلى التاريخ

□ «الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني».

عبد الرحمن الكواكبي

«خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي اللّه ملكه من يشاء».

عادة ما يؤخذ هذا الحديث النبوي، أو المنسوب إلى النبي، من طرف غالبية فقهاء السلف ومعظم الفقهاء السلفيين، دليلاً على مشروعية وجواز الحكم الملكي الجبري، أو ما يُسمى بلغة العصر بالملكية المطلقة. ليس مقام القول هنا أن نناقش حجّية هذا الحديث المتوارث عن أهل الحديث، ومع ذلك دعنا نفترض ابتداءً ما يرجحه التاريخ الفعلي، وهو أن ذلك الحديث، الوارد في أكثر من مصدر، وُضع في ظروف تاريخية لاحقة، قبل أن يُقحم في المدوّنة الحديثية ضمن سياق الحاجة إلى تبرير تجربة الملكية المطلقة التي أنشأها العرب بعد دخولهم العهد الإمبراطوري، لكنها ظلت، مع ذلك، عنصراً غريباً عن مضامين النص القرآني.

أقرب الاحتمالات إلى الواقعة التاريخية أن ذلك الحديث لم يكن موجوداً قبل وصول الأمويين إلى هرم الخلافة، وإلا لكان قد احتجّ به معاوية بن أبي سفيان، وهو الذي خاض عقب انقضاء خلافة الثلاثين عاماً من "خلافة النبوة"، صراعاً دموياً انتهى به في الأخير إلى أن يصبح المؤسس الفعلي للمرحلة الملكية في تاريخ الإسلام. لا نجد أي نص تاريخي يخبرنا أن معاوية وجد في النص الديني ما يحتجُّ به على تأسيس نظام حكم ملكي وراثي، عدا الاحتجاج بالعصبية.

ورغم تضخم مدونة الحديث، إلى حد التخمة، تسويغاً للمشروعية "الإلهية" لتجربة الملكية المطلقة، إلا أن الفقه الإسلامي لم يفلح في تأسيس نظرية سياسية "فقهية" متكاملة وداعمة للملكية، اللّهم إلا في حدود تجويز محتشم، لا ينفي ولا يؤكد وإنما يبرر ما هو حاصل في واقع الحال. يقول ابن تيمية بأن «خلافة النبوة مستحبة وليست واجبة وأن اختيار الملك جائز في شريعتنا»[1].

---

(١) **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي، طبعة خاصة، ١٣٩٨ هـ، المجلد ٣٥، ص ٢٥.



لذلك لم ينجح الفكر السياسي الإسلامي في التأسيس النظري للملكية المطلقة إلاّ بعد أن استند إلى عقل سياسي سيتجاوز الخطاب الفقهي والديني. وهنا تكمن قيمة المجهود النظري الكبير الذي قام به الفيلسوف الإشبيلي التونسي عبد الرحمن بن خلدون.

خلال عصر ابن خلدون، كانت أغلب مناطق الأندلس قد خرجت عن سيطرة العرب، وكانت المنطقة المغاربية منقسمة إلى ثلاث دول، والعراق تحت حكم المغول[١]، ما يعني أن الفكر السياسي الإسلامي كان في حاجة إلى إعادة بناء الدّولة القوية على قواعد أكثر تماسكاً من قواعد الإيمان الديني، والتي أثبتت عدم كفايتها لأجل بناء دولة قوية.

تكمن أصالة ابن خلدون في قدرته على تجاوز الأسس الدينية المتقادمة التي ما فتئت تستند إليها الملكية المطلقة في ديار المسلمين. ولذلك لم يأخذ بما ورد في التراث الديني أو الفقهي، وبدلاً من ذلك لم يتردّد في الطعن في صحة كل الأحاديث المنسوبة إلى الرسول والتي حاولت تبرير الملكية المطلقة بمستندات دينية ضعيفة. ولذلك حاول إعادة تأسيس نظرية الدولة على قاعدة المشروعية التاريخية.

يُمكننا أن نعرض منهجية ابن خلدون وفق الوضوح التالي :

يلاحظ ابن خلدون، بادئ ذي بدء، أن «كل أمر يُحمل عليه الجمهور فلابد فيه من عصبية»[٢]، ثم يؤكد ما يلي : بما أن «الرياسة إنما تكون بالغلب»[٣]، وأن «الغلب يكون بالعصبية»[٤]، فيصبح «التغلب الملكي غاية للعصبية»[٥]، بمعنى أن «الغاية التي تجري عليها العصبية هي المُلك»[٦].

لقد نقل ابن خلدون الخطاب السياسي الإسلامي من مجال المشروعية الدينية إلى مجال المشروعية التاريخية. فمع ابن خلدون لم تعد الدّولة الملكية القوية ضمن أحكام النص الديني، وإنما أصبحت من بين المسائل المفوضة لنظر التاريخ، بصرف

---

(١) محمد خاتمي، **الدين والفكر في شراك الاستبداد**، ترجمة ماجد الغرباوي، دار الفكر المعاصر، بيروت/ ودار الفكر، دمشق، ٢٠٠١، ص ٣٥٤.

(٢) **تاريخ ابن خلدون**، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢، ص ٢١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٤٨.



النظر عن أن ابن خلدون يقر بنفسه بأن الدين الإسلامي «قد ذمّ المُلك وأهله»[1].

غير أن اللّه لا يذمّ المُلك لذاته، وإنما يذمّه من أجل تصريفه إلى "أغراض الحق". والواقع أن الملكية المطلقة بحسب ابن خلدون ضرورة طبيعية للناس وحتمية تاريخية بمقتضى مستقر العادة. وهنا يستعرض رؤية مشابهة لتلك التي سيقول بها هوبز، إذ يقول ـ والقول هنا لابن خلدون وليس لهوبز ـ : «من أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض (...) فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي مَن تَحتهم من الكافة أن يمتدّ بعضهم على بعض، أو يعدو عليهم، فإنهم مكبوحون بحَكَمة القهر والسلطان عن التظالم»[2].

لذلك يلحّ ابن خلدون على «أن المُلك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، وإنما هو بضرورة الوجود وترتيبه»[3].

على أنه لا يكتفي بجعل الملكية المطلقة ضرورة تاريخية، بل يذهب بمنطق التحليل التاريخي إلى غاية جعل الدعوة الإسلامية نفسها تبدو وكأنها ليست أكثر من المرحلة التاريخية والتي كانت غايتها منذ البداية بناء الدولة العربية القوية والقادرة على تأمين حدودها ومجابهة مطامح الدّول الأخرى. لكن ما جدوى أن يكون الدين ممهداً تاريخياً لمرحلة الدولة؟ السبب أن العرب «لا يحصل لهم المُلك إلا بصبغة دينية من نبوّة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»[4].

وهكذا لا يحظى الملك الجبري بالمشروعية وحسب، وإنما تكون الشريعة نفسها ضمن الخلفية التاريخية التي ستقود لاحقاً إلى بناء الدولة، مما يجعل الدولة الملكية المطلقة عند ابن خلدون تبدو وكأنها ثمرة النص الديني بقدر ما هي مرحلة متجاوزة له ولاغية لأحكامه السياسية، هذا إن كانت له فعلاً أحكام سياسية. فغاية الدّعوة والنبوّة، بحسب ابن خلدون، الوصول إلى بناء الدولة الملكية عند العرب، أسوة بما هو الأمر لدى شعوب ومجتمعات أخرى.

وإذا كان أول تاج من تيجان الملك في الإسلام قد آل، عقب أهوال الفتنة الكبرى، إلى معاوية بن أبي سفيان (الأموي)، بدل عليّ بن أبي طالب (الهاشمي)، بما يُنازع مظهر "المشروعية الدينية" ويُعاكس موازين القوى العددية، فمردّ ذلك أن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٣.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٥١.



المشروعية القائمة على الكثرة والورع لا تقيم الدولة ولا تمثل أي أساس للمُلك أو سند له حتى في تلك الأزمنة. وتأكيداً على الطابع "العلماني" للتاريخ السياسي العربي، كتب ابن خلدون يقول : «لما هلك عثمان واختلف الناس على عليّ، كانت عساكر عليّ أكثر عدداً لمكان الخلافة والفضل، إلا أنها من سائر القبائل من ربيعة ويمن وغيرهم. وجموع معاوية إنما هي جند الشام من قريش شوكة مضر وبأسهم، نزلوا بثغور الشام منذ الفتح، فكانت عصبيته أشد وأمضى شوكة»[١] .

لقد آلت مشروعية الحكم إلى بني أمية، ليس لأسباب دينية وليس لاعتبارات ذات علاقة بشكل من أشكال التفويض الإلهي، ومع ذلك فإن مشروعية حكمهم أصبحت قائمة ولا شك، لكن لاعتبارات لم تعد تتعلق بالنص المتجاوَز، وإنما لاعتبارات تتعلق بالعقل والمصلحة والتاريخ.

لقد نجح ابن خلدون في أن يؤسس قواعد جديدة لمشروعية الحكم الجبري، الذي ابتدأ مع الأمويين تحت مسمى قديم هو الملك الجبري ومسمى حديث هو الملكية المطلقة، على مشروعية وجوب الخروج من النص إلى حيث اللّه «أجرى الأمور على مستقر العادة»[٢].

وبالمحصلة :

رغم أن العقل الفقهي في الإسلام لم يألُ جهداً في تبرير الحاجة إلى دولة قوية انطلاقاً من الترسانة التي يوفرها النص الديني من مختلف مستوياته، إلاّ أنه أخفق ولا يزال يسجل إخفاقاً قاطعاً، سواء في تركيا الآن، حيث التجربة "الإسلامية" داخل الدولة تظل خارجة عن النص، أو في مصر أو الجزائر أو الأردن أو غزَّة، حيث التجربة "الإسلامية" داخل النصّ تظل خارجة عن الدولة. ذلك لأن العقل الديني حين يصرّ على بناء الدّولة انطلاقاً من النصّ، فعلاوة على أن هذا القول مجرد قول إنشائي، إلاّ أنه يتناسى أنّ قوة النصّ الديني الإسلامي تكمن بالذات في قابليته للتجاوز من طرف أية تجربة سياسية ناضجة راشدة ومنحازة لمصالح الأمة بدل أحكام النص المقدّس، ومن طرف تجربة منحازة لـ"أمة القرآن" بدل "قرآن الأمة".

---

(١) **تاريخ ابن خلدزن**، المجلد الثالث، ص ٥.

(٢) **تاريخ ابن خلدون**، المجلد الأول، ص ١٦٩.



من التكفير إلى "الكفر"

□ «إن الحكم على الآخرين هو اختلاس وقح لسلطة تخصّ اللّه وحده».

القديس يوحنا الدرجى

حالة عبد اللَّه القصيمي

عبد اللّه القصيمي.. ما أحوجنا إلى استذكار سيرة الرّجل ومسيرته، في هذا الزّمن المتردي. هذا الرّجل كتب في أحد مؤلّفاته منافحاً عن التشدّد في الاعتقاد يقول:

«فتح بعض المتأخّرين الغافلين عن الشريعة الإسلامية باباً مشؤوماً دخل منه عليها أعداء الحقّ من المنافقين، والزنادقة الملحدين، والأغمار الجاهلين، فأوقعوا بالإسلام وأهله شرّ إيقاع، وأفسدوا عليهم دينهم الصحيح، وعقيدتهم الحقّ، وإيمانهم الخالص المتين، ولبّسوا عليهم الحقّ بالباطل، والهدى بالضلالة، والخير بالشرّ»[(١)].

هذا الرّجل عاد مرّة أخرى، ومن عليائه الديني، ليناضح عن الحقّ في الخروج من الدين ويدافع عن حرية الاعتقاد بشجاعة أكبر، فكتب في مؤلف آخر يقول :

«إنه لمجتمع مخيف في تخلفه، ذلك المجتمع الذي تصبح فيه خائفاً من أن يتّهمك غيرك بالإلحاد أو تصبح فيه مخيفاً لأنك قد تتهم غيرك بالإلحاد... ذلك المجتمع الذي يستطيع فيه أي منافق كذاب مخادع أو أيّ جاهل بليد، أو أيّ متعصّب حقود، أن يهزم كلّ الناس، وأن يذلّ عقولهم ويسكت ذكاءهم... أن يخيف كلّ ذوي المزايا دون أن تكون له مزيّة غير أن يطلق هذا السلاح، سلاح الاتهام بالإلحاد أو بالخروج عن المذهب أو على النظام الموروث أو المفروض...»[(٢)].

(١) عبد اللّه القصيمي، **شيوخ الأزهر والزيادة في الإسلام**، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٧، ص ١١.
(٢) عبد اللّه القصيمي، **فرعون يكتب سفر الخروج**، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠١، من توطئة الكتاب.



مسيرته حيّرت علماء المسلمين، فاختلفوا في أسباب "ردّته". فمن قائل إنّها تلبيسات إبليس التي قد تصيب الناس أجمعين ومعهم رجال الدين، ومن زاعم أنّه كان يقرأ كتب الفلاسفة خلسة أو تحت جنح الظلام، ومنهم من اكتفى بالدعوة له بالهداية قبل أن تأخذه غرغرة الموت. ومع ذلك فقد أدركته الغرغرة عام ١٩٩٦، وهو ماض في اختياره من دون أن يرتاب. هل كان ذلك المارد السعوديّ أكثر شهامة من سارتر ويونيسكو وميتران وغيرهم، ممن ارتابوا في إمكانية أن يتوفاهم الموت وهم خارجون من الدين أو خارجون عنه؟ لست أدري. لكنّ الذي أربك كافّة الحسابات أنّ الرّجل حين خرج من الدين لم يترك أيّ أثر لأية أزمة نفسية حادّة بادية أو خفية يتشفّى بها منتقدوه أو تهدّئ من حيرة من احتاروا في أمره. فقد مات الرّجل في الأخير موقّعاً على شهادة خروج رجل دين مسلم من الدين، بكامل الهدوء والشهامة، مما زاد من حيرة الحائرين وارتياب المتسائلين، وشرع المنذرون يفتّشون حتى في جيوبه عن أية إشارة قد تفيد بأنه لم يثبت على "إلحاده" عندما أدركته المنية. ومع ذلك كان لا بدّ من أن يفرض في الأخير احترامه على الكثيرين، حتى داخل بلده، السعودية. وهو ما كان.

هل كانت لتداعيات الحادي عشر من سبتمبر أثر في إخراجه من براثن الإهمال والنسيان؟ لستُ أدري، لكنّ الحاصل أنه بعد أكثر من عشر سنوات عن وفاته عادت يومية **الرياض** لتكتب عنه وتفسح المجال للكتابة عنه من طرف مثقفين سعوديين جدد، على رأسهم عبد اللّه القفاري، والذي كتب في السنوات القليلة الماضية سلسلة من المقالات عن القصيمي. قبل ذلك افتتحت الصحيفة إحدى أجمل آيات الاعتراف بنبل رجل آثر أن يُقال عنه زنديق وسط المفكّرين الأحرار على أن يعيش منافقاً وسط رجال الدين، حيث كتبت الصحيفة تحكي عنه :

«في اليوم الثاني لوفاة المفكّر السعودي الشهير عبد اللّه القصيمي لم ينشر خبر موته إلا عدد قليل من الصحف. إلا أن (...) منذ وفاته وعبد اللّه القصيمي يتحول عاماً بعد عام وعكس الكتّاب الآخرين إلى كاتب عصري جدّاً من صنف الكتّاب الغربيين الكبار»[١].

قبل خروجه من الدين أواسط القرن العشرين، كان القصيمي قد ملأ الخزانة الدينية بالعديد من التآليف والكتب في الدفاع عن العقيدة الصحيحة والسلف الصالح

---

(١) يومية **الرياض**، العدد الصادر يوم ٢٥ يناير/ كانون الثاني ٢٠٠٧.



والردّ على أهل البدع والباطل، مؤلّفات كثيرة من بينها : **الثورة الوهابية، البروق النجدية في اكتساح الظلمات الدجوية**... قبل أن يصدر الجزأين الأوّل والثاني من كتابه الضخم : **الصراع بين الإسلام والوثنية**. وقد كان من المنتظر أن يصدر الجزء الثالث بعد أن ختم الجزء الثاني بعبارة : «تمّ الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث إن شاء اللّه».

لم يشأ اللّه أن يأتي الجزء الثالث من قصة الحرب الأبدية بين الإسلام والوثنية، وبدل ذلك توقّفت مسيرة الدفاع عن الدين لتبدأ مسيرة الخروج من الدين فكراً وسلوكاً وكتابة. وذلك ما حيّر الناس في سيرة القصيمي.

كيف تحوّل القصيمي من رجل دين إلى داعية للخروج من الدين؟ سؤال تداوله الكثيرون من غير أن يعثروا له على جواب يقنع الألباب. لم يجدوا في دماثة خلقه ما قد يبرّرون به تحوّله من طاعة "الحقّ" إلى العصيان. لم يجدوا في علاقاته أيّ شبهة للتأثير عليه من طرف قوى خارجية. ومع ذلك فلا أحد فتّش عن الجواب داخل التجربة الدينية نفسها، كما لو أنّ الجميع يظنّون أنّ الخروج من الدين حالة طارئة على التجربة الدينية قد تحدث لأسباب تأتي من خارج الدين. وهذا خطأ في فهم روح الإسلام وجوهره.

لن نتمكّن من فهم التحوّل الانسيابي والهادئ لعبد اللّه القصيمي وخروجه من الدين إذا ما استبعدنا فرضيتنا الأساسية التي مفادها أنّ الإسلام نفسه من أكثر الأديان انفتاحاً على أفق الخروج من الدين.

جوهر الكتابات الدينية الدعوية للقصيمي، ومن بينها الكتاب الذي لم يصدر جزؤه الثالث، تدور حول ثورة الإسلام الدائمة على كلّ البدع وكافّة أشكال التشبيه والتجسيم والتصوير والتجميل والتحبيب والتقريب... هذا النمط من الاعتقاد الإنكاريّ الذي ينطلق من أولى أحرف النطق بالشهادة في الإسلام "لا"، يجعل الإسلام، ليس فقط "الديانة الأكثر تجريداً" كما يقول جاك أتالي[1]، وإنما هو أيضاً الديانة الأقرب إلى تدمير الدين نفسه.

عبد اللّه القصيمي لم يبدّل جلده مثل الثعابين كما زعم خصومه من رجال الدين وبقية الدجالين؛ لأنه ثمرة المنطق الوهابي نفسه، إن لم يكن ثمرة المنطق الداخلي للأنطولوجيا الإسلامية بالذات. إن التوحيد المطلق حين يذهب إلى حدوده

---

(١) Jacques Attali, *Le sens des choses*, Robert Laffont, Paris, 2009, p. 36.



القصوى، فيقرر رفض تقديس أي شيء في هذه الحياة، بدعوى أن «لا إله إلا الله»، هو نفس المنطق الذي ينتهي في الأخير إلى الخطوة الأخيرة المتبقية، وهي نفي وإنكار الدين نفسه.

لكن أغار على مولاي يعرفه   من ليس يعرفه إلاّ بإنكار

(الحلاّج).

حالة محمد أنور الشيخ

قليلون من يعرفون محمد أنور الشيخ؟

ولد عام ١٩٢٨، ونشأ في إقليم البنجاب بباكستان نشأة دينية سنّية مُحافظة. وفي سن التاسعة عشرة كان في أوج حماسته الدينية عندما قام باغتيال ثلاثة أشخاص من السيخ، انتقاماً لمقتل بعض المسلمين. كان أولئك السيخ الثلاثة من السكان الأبرياء، لكن غرائز الانتقام لم تترك له فرصة التمييز وأماتت فيه الإحساس الإنساني وحس العدالة.

لم تعتقله الشرطة ولا طالته يد العدالة، فقد كان العام عام فوضى عارمة؛ إنه العام ١٩٤٧، أوج الحروب الدينية التي أغرقت الهند في بحر من الدماء وانتهت إلى إعلان ميلاد دولة باكستان كأول دولة في التاريخ الحديث قامت على أساس ديني، قبل إسرائيل ببضعة أشهر.

لم تمض على الجريمة غير سنين قليلة حتى بدأ الشعور بوخز الضمير يطارده في كل وقت وحين. وظلت صور أولئك الأبرياء تقضّ مضجعه، ووخز الضمير يُسائله : بأي حق فعلتها؟

لم يكن ثمة جواب آخر غير أنها جريمة، جريمة مجانية، جريمة عبثية، جريمة بتفويض إلهي.

في محاولته التحرّر من وخز الضمير شقَّ طريق الخروج من الدين. مرّت التجربة لديه بسلاسة وسلام، وقد قام عقبها بتأليف العديد من الكتب في نقد النزعة الدينية، مما جعله عرضة للكثير من الفتاوى التي استباحت دمه.

وقبل وفاته أدلى للمفكر البريطاني طارق علي بالاعتراف التالي :

«مهما يكن من أمر، سوف أموت وأنا واثق من معتقداتي الإنسية والعقلانية.



وإذا نجحت كتاباتي في ثني ولو بعض العشرات من الناس عن الكراهية والتعصب الدينيين، فإني سأكون قد افتديت نفسي جزئياً، ولو أن لا شيء، أقول لا شيء سيُعيد ضحاياي الثلاثة»[1].

نعم ليس يمحو جريمة التكفير سوى التكفير عن الجريمة.

---

(١) طارق علي، **صدام الأصوليات**، ترجمة إسماعيل العثماني، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ٢٠٠٩، ص ٢٨٥.




مكتبة
الفكر الجديد

قلقٌ في رمضان أيضاً

☐ «لا تثيروا الضجيج حول هذا القبر».

فيكتور هيغو

زيادة في صلوات التراويح.. زيادة في أسعار المواد الأولية.. زيادة في الإسراف والتبذير.. زيادة في المخالفات المرورية.. زيادة في عدد المحجبات.. زيادة في معاكسة الفتيات.. زيادة في الأمراض الهضمية والقلبية... الخ.

ما الذي يحدث؟

لا تقلقوا كثيراً ! كل ما في الأمر أننا في شهر رمضان.

كنت ولا أزال أتساءل : لماذا لا تريد "فوائد الصوم"، التي يتغنى بها الجميع أن تتجلى إلاّ على نحو مخيب للظنون والآمال؟

فالأطباء "الثقات"، الذين يخبرون الناس في بداية شهر الغفران عن الفوائد الصحية للصوم، لا تلبث عياداتهم أن تمتلئ بعد الإفطار وفي آخر الشهر بالمصابين بأمراض الجهاز الهضمي وما شابه. والمدّرسون "الدعاة"، الذي يحرّضون التلاميذ على الفوائد النفسية والخلقية للصوم، هم أول من يشتكي من كثرة تثاؤب وقلة أدب التلاميذ الصائمين. وعلماء النفس والاجتماع "المتدينون"، الذين يكتبون عن الفوائد الاجتماعية للصوم، هم أول من يقف حائراً أمام تفشّي مظاهر العنف الاجتماعي خلال هذا الشهر الكريم.

هل ثمة فوائد خفية لشهر الصيام أم أننا فقط نبحث عن القط الأسود في الغرفة السوداء؟

اعتدتُ في السنوات الماضية قضاء شهر رمضان في مدينة فاس العتيقة، تلك المدينة التي لا تحضر في الأدب المغربي إلا من خلال زمن أفعال الماضي البعيد. هناك لا يزال الناس يستعدّون للمناسبات الدينية كما لو أنهم يستعدّون لمراسيم وطقوس زفاف أندلسي.

وأيّ زفاف هذا ؟!



جولة في فاس العتيقة قبيل آذان الإفطار :

أهل فاس مهذبون، طيبون ومسالمون، لكنك في رمضان الكريم لا تكاد تمرّ بشارع إلا يُصادفك مشهد من مشاهد العراك الدموي والتلاسن الحاد. ولا يندر أن ترى مشاجرة طويلة النفس لا تنفضّ إلاّ بصوت آذان وجبة الفطور. وفي اللّيل قد تصادف نفس الأشخاص متأبطين سجاداتهم مهرولين إلى صلوات التراويح التي تملأ المساجد والشوارع المجاورة. وكثيراً ما تغلق بعض الطرقات، حيث الجميع مصطفون صفاً صفاً كالبنيان المرصوص. مشهد ليلي مهيب حين نصادفه في كل مكان، وهو يقدم صورة غير ضرورية عن أسلوب مسلمي اليوم في الصلاة.

الإسلام، هو أني عندما أجد المسجد مكتظاً عن آخره أعود إلى البيت للصلاة فيه. ما المشكلة، طالما أن بوسعي أصلاً أن أصلي فوق الجمل أو في القطار أو على متن الطائرة حتى؟

في الإسلام لا قداسة للأرض التي يُبنى عليها مسجد، لا قداسة لجدران المسجد، لا قداسة للمسجد، لا قداسة لمن يؤم الصلاة بالناس. وكم يبدو معيباً أن أوضّح مثل هذه الواضحات. فهل ضروري أن نجسد مشهد البنيان المرصوص في الشوارع كما لو كنا نتأهب لغزوة ضد طواحين الهواء؟

من هو المسلم إذاً ؟

هو من سَلَم المسلمون من يده ولسانه..

لا يمكنني أن أكون مسلماً إذا كنتُ مخيفاً ومرعباً أو كنت أبدو كذلك، أو أتصرف بما يجعلني أبدو كذلك. ليس الجبن هو أن أبدو خائفاً فقط وإنما الجبن أن أبدو مخيفاً ومزعجاً أيضاً. وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يدعوني إلى ممارسة العنف على من يفطر أمامي في شهر رمضان؟ ما الحكمة في أن أجعل الآخر يخاف من أن يُفطر في رمضان أمام عيني؟

ماذا يستفز في داخلي؟

أية هشاشة يفضحها في ذاتي حتى أهمُّ بتهشيم رأسه؟

بهذا النحو فإني لا أمارس غير العنف ضدّ الذات في صورة الآخر الذي يشبه ذاتي لأنه مسلم مثلي. إنّي أعنّف المُفطر لأني بتعنيفه أكبح جماح رغبتي اللاشعورية في إغراء (معصية) الإفطار، لولا أني بدوري أخاف من جحيم الآخر، أو من الآخر الذي يتحول جحيماً ، لا سيما في هذا الشهر الحرام.



إننا لا نلعن امرأة من "الكاسيات العاريات" إلا لأننا نشتهيها بغرائزنا البدائية، ونحاول بلعنها أن نقمع هشاشتنا التي عرّتها وفضحتها، ونقوم بذلك كنوع من العنف التطهيري، وهو أيضاً عنف بدائي. هذا هو أصل العنف حتى ضد "عصاة الدين". إنه شكل من أشكال العنف التطهيري من جاذبية الخروج من الدين التي يضمرها كل مسلم في وجدانه.

لكن ماذا عن رمضان؟

تزامن شهر الصيام هذا العام مع شهر الشاطئ والاستجمام، لذلك ارتأيت باتفاق مع زوجتي أن نمضيه على شاطئ البحر، فربّما يكون شهر الغفران فوق رمال الشاطئ أكثر مدعاة للأمن والسكينة التي نفتقدها في إسمنت العنف الاجتماعي "للصائمين"، وربما يساعد الموج المالح على إطفاء غضب من يغضبهم الإمساك عن السوائل والأطعمة والنساء في شهر حمّارة القيظ.

وصلنا إلى هناك في أول يوم من أيام رمضان قبل موعد الإفطار. لم نستوعب أول مشهد صادفناه : تلاسن حاد بين بعض النسوة. لماذا النسوة هذه المرة؟

لم ندرك الجواب إلا في يوم الغد عندما لاحظنا أن الرجال وحدهم من يستحمّون على الشاطئ، أما النساء فإننا في شهر الصوم والغفران.

- قالت زوجتي : عليك أن تتحمل غضبي إذاً.

- شهر كامل ؟! هذا كثير !




مكتبة
الفكر الجديد

العقيدة وحقوق الإنسان

ـ الانتكاسة المزدوجة ـ

□ «علاقة رجال الدين بالأخلاق مثل علاقة المشعوذين بالطبّ».

مكسيميليان روبسبير

يُخطئ من يعتقد بوجود توافق حقوقي حول مبدأ العلمانية؛ فضمن أهمّ المواثيق الدّولية لحقوق الإنسان، قد لا يعثر المرء على كلمة العلمانية إلاّ في نص واحد ويتيم، هو "الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان في المدينة"، والذي وقَّع عليه عمداء العديد من المدن الأوروبية يوم ١٨ مايو/ أيار ٢٠٠٠، في منطقة سان دوني بفرنسا. وقد تبلور ذلك الميثاق في سياق ظرفية مميزة ومفعمة بروح التفاؤل من جرّاء صعود فاعل جديد في مسرح الأحداث الدولية، اصطلح عليه حينها بالمجتمع المدني العالمي.

وبمعزل عن تلك الوثيقة المتفردة في وضوحها والمتميزة بجرأتها، فإن الطابع الغالب على معظم المواثيق والاتفاقيات الدّولية حول حقوق الإنسان، ولا سيما وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨)، يظل هو الدفاع، غير المشروط، عن حقوق الأفراد والجماعات في التعبير عن انتماءاتهم الدينية.

إلاّ أن تاريخ تشكل الوعي الحقوقي في العصر الحديث يكشف لنا عن وجود تعارض صريح بين مقاربتين حقوقيتين للمسألة الدينية، الأمر الذي سنحاول رصده واستجلاءه من خلال العودة إلى أهم إعلانات حقوق الإنسان، وتحليل بنودها المتعلقة بمجال الشعائر والعبادات.

ربّما يكون أوّل إعلان عالمي لحقوق الإنسان في التاريخ الحديث هو الإعلان الذي صدر عن ولاية فرجينيا الأمريكية يوم ١٢ يونيو/ حزيران ١٧٧٦، والذي تمت صياغته مباشرة عقب استقلال الولاية عن الإدارة البريطانية، وقد جاء في البند ١٦ من إعلان حقوق سكان فرجينيا ما يلي :



«إنه يجب القيام بشؤون الديانة والمعتقد بما يرضي الخالق ويوافق العقل والقناعات الشخصية، من دون اللجوء إلى القوة والعنف. كما أن لكل إنسان الحق في أن يمارس عقيدته وفق ما يمليه عليه ضميره، وعليه في المقابل أن يتحلّى بالتسامح والمحبة والرحمة المسيحية تجاه الآخرين».

نحن هنا أمام تصور حقوقي يعترف بالحرية الدينية كاملة، ولا يضع أمام الممارسة الدينية أية قيود أو اشتراطات أخرى عدا الالتزام بعدم اللجوء إلى العنف والتعصب. لكنه يوصي بالتحلي بالرّحمة المسيحية تجاه الآخرين، وبالتالي يُمكن أن نعتبره نوعاً من التمييز الإيجابي لفائدة المسيحية.

سيختلف إعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان والمواطن، لعام ١٧٨٩، عن المقاربة الفرجينية، ليؤسس لمقاربة حقوقية متميزة بجرأة أكبر، فقد ورد في بنده العاشر ما يلي :

«لا يجوز المساس بأي شخص بسبب آرائه، حتى ولو كانت دينية، إذا لم يكن من شأن إظهارها أن يخلّ بالنظام العام وبالقانون».

إذا تأملنا في الجملة الاعتراضية التي تقول : "حتى ولو كانت دينية"، فإننا نجدها تضفي على البند روحاً مشفوعة بهاجس حماية الإنسان من الاستبداد الديني أكثر من الحرص على توفير الحرية الدينية. فالبند إياه لا يمنح الأولوية للحرية الدينية، ولا يشترط عليها فقط عدم استعمال العنف، وإنما يجعل الحرية الدينية مشروطة بعدم الإخلال "بالنظام العام وبالقانون"، مما يعني أن السيادة تبقى دائماً للقانون.

وهكذا نفهم كيف ظل البند العاشر من إعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان بمثابة المرتكز الحقوقي للعلمانية الفرنسية كما وردت في كل من قانون ١٩٠٥، ودستور ١٩٤٦، ثم دستور ١٩٥٨، والذي هو الدستور الحالي للجمهورية الحالية (الخامسة). وبناء على ما تقدّم من تحليل نلاحظ ذلك الحضور المميّز لإعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان، داخل مختلف المقرّرات الدراسية للمدرسة الفرنسية، بدءاً من المرحلة الابتدائية.

سيمثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨) توجهاً حقوقياً جديداً يختلف عن إعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان، وينحو نحو إقرار حرية دينية كاملة ومن دون أية اشتراطات. فقد جاء في البند الثامن عشر للإعلان العالمي لحقوق الإنسان ما يلي :



«لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة».

يتعلق الأمر بمقاربة حقوقية جديدة للمسألة الدينية، ترفع كل التحفظات "الفرنسية" حول الحرية الدينية وتزيح أمامها الكثير من الخطوط الحمراء، مما أتاح للفكر الديني، منذ منتصف القرن العشرين، فرصة التعبير الحرّ عن نفسه ومعاودة الانطلاق مجدّداً في مختلف الآفاق.

إلاّ أن الجدير بالملاحظة هنا هو أن الحرية الدينية عملةٌ ذات وجهين، أو أنها على الأرجح سيف ذو حدين. ولذلك نفهم كيف صارت وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في كثير من الأحيان، أداة وذريعة يوظفها الأصوليون الدينيون من كل ألوان الطيف.

كان طبيعياً إذاً أن فرنسا، وفي معركتها لإقرار قانون منع الرموز الدينية في المدارس (٢٠٠٤)، لن تجد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ما يبرِّر قانونها الجديد. لذلك لاحظنا أن التقرير، الذي صاغته اللجنة التي ترأسها برنار ستازي وتم اعتماده لأجل صياغة قانون منع الرّموز الدينية في المدارس الفرنسية، تبنَّى بصريح العبارة مرجعية البند العاشر من إعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان (١٧٨٩).

لقد سبق لوزارة الخارجية الأمريكية أن انتقدت العلمانية الفرنسية، مراراً وبحدّة أحياناً، وذلك من منظور الحرية الدينية على الطريقة "الأمريكية"، وهي لم تخفف من حدّة انتقاداتها أوِ تتراجع عنها إلا في سياق الحرص الأمريكي، في السنوات الأخيرة، على عدم التشويش على جبهة ما سُمي بالحرب على الإرهاب.

والجدير بالملاحظة أيضاً أن أعضاء اللجنة الخاصة بالحرية الدينية، التابعة لوزارة الخارجية الأمريكية والتي دأبت، منذ عام ١٩٩٨، على إصدار تقرير سنوي حول حالة الحرية الدينية في العالم، يظلون، في الغالب، أعضاء ضمن طوائف دينية محافظة، من قبيل الكنيسة الإنجيلية وشهود يهوه والسيانتولوجيا ونحو ذلك.

وهكذا تبلور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨) في سياق مناخ دولي منح الامتياز للمقاربة الحقوقية "الأمريكية" للمسألة الدينية. ولا يعود أصل ذلك الامتياز فقط إلى الانتصار الأمريكي في الحرب العالمية الثانية وحسب، وإنما يعود



السبب بالأساس إلى أن مآسي النازية والستالينية قد وضعت الدين فعلاً في موضع الضحية بعد أن ظل لأزمنة طويلة يحتلّ موقع الجلاّد.

لقد نجحت الثورة الفرنسية في تحرير العلم والإنسان من تسلُّط الأديان، لكنها لم تتمكن من حماية الأديان من العنف الذي قد تتعرَّض له أحياناً باسم العلم أو التاريخ أو الإنسان. كانت حماية الحرية الدينية هي المهمة التي سيرّكز عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ وأثناء ذلك اختل التوازن مجدّداً، لفائدة تسلط الأديان هذه المرة، لا سيما عقب صعود التنظيمات الدينية الأصولية والعنصرية والفاشية. وهكذا بدأت الأديان تستردّ سياط الترهيب وأصوات الترغيب.

إلاّ أنّ المرجعية الدّولية، السائدة اليوم، لحقوق الإنسان، والتي ترجِّح طابع الحرية الدينية على حساب مبدأ العلمانية، تسوِّغ للنزعات الطائفية مشروعية الدفاع عن قيمها الخاصة، بدعوى حق الإنسان في التعبير عن ديانته سواء في الإطار الخاص أو العام، وفي مختلف الأنشطة والمجالات بما في ذلك التعليم، وفق منطوق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

هذا يعني ، من بين ما يعنيه، أن الأسلوب الذي تمت به صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد وضع لغماً في وجه مبدأ عالمية ذلك الإعلان.

ففي سياق تراجع المقاربة الحقوقية القائمة على مبدأ العلمانية وتقدم المقاربة القائمة على الحرية الدينية، لم تعُد معظم الطوائف، وبدعوى الخصوصيات الدينية، تكتفي بالمطالبة بحقها في التعبير الديني، بل باتت تعمل على إصدار إعلاناتها الخاصة بحقوق الإنسان، وقد لا تتردد في إصدار إعلانات حقوقية من منظور ديني مضاد لعالمية حقوق الإنسان، ودائماً باعتماد مبدأ الحق في التعبير الديني كمبدأ مقدس.

وفي هذا الإطار نقرأ في البند ١٠ من إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام (١٩٩٠)، والموقَّع عليه من طرف وزراء خارجية دول منظمة المؤتمر الإسلامي، ما يلي :

«الإسلام هو دين الفطرة، ولا تجوز ممارسة أي لون من الإكراه على الإنسان أو استغلال فقره أو جهله على تغيير دينه إلي دين آخر أو إلى الإلحاد».

يمثل هذا البند، الذي يحتقر حرية وذكاء الإنسان، انتكاسة كبرى من منظور العلمانية؛ فهو يفسح الطريق أمام تدمير المرجعية الكونية لحقوق الإنسان نفسها



بدعوى حق أتباع كل ديانة في الدفاع عن ديانتهم، ويجعل مفهوم الحرية الدينية دالاً على حرية الأديان، بدل الدّلالة على الحرية الدينية للإنسان.

فهل هو انحراف "إسلامي" في تأويل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أم أن المنظومة الدولية لحقوق الإنسان، وفيما يتعلق بالمسألة الدينية، تظل حمّالة أوجه؟

يُعاني الوعي الحقوقي اليوم من أزمة في مقاربة المسألة الدينية، ويقف على عتبة السؤال حول إمكانية وجود طريق ثالث.

فإذا كانت العلمانية "الفرنسية" قد لا تفلح دائماً في ضمان احترام مبدأ الحرية **الدينية، وإذا كانت الحرية الدينية "الأمريكية" أو "الدّولية" قد تضعف وتهون أمام عودة الأصوليات الدينية والطائفية، وقد تفسح المجال أمام إعلانات غير عالمية لحقوق الإنسان على نمط الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان، فلا شك في أننا اليوم في حاجة إلى مقاربة حقوقية جديدة قادرة على استعادة التوازن بين مطلب العلمانية ومطلب الحرية الدينية، بما يضمن تحقيق المعادلة التالية :**

يجب على الأديان أن لا تتسلّط على أحد، وفي المقابل يجب أن لا يتسلّط عليها أيّ أحد.

بمعنى :

يجب على الدين أن لا يحتل موقع الجلاّد وأن لا يكون في موضع الضحية.




مكتبة
الفكر الجديد

قلق في العقيدة

منذ صدور مقالتي "مستقبل الإلحاد" (**الأوان**، ٢٣ شباط/ فبراير ٢٠١٠) وأنا أقف أمام عدد من المحاورين الأشدّاء والأكفاء، منافحاً عن فرضية جديدة تؤكد بأن الإسلام يظل، في كل أحواله، عقيدة مفتوحة على إمكانية الخروج من الدين.

كنتُ مدركاً، منذ الوهلة الأولى، أني، بتلك الفرضية غير المعهودة، سألقي بنفسي في معاكسة التيار الفكري السائد، بما يعنيه ذلك من تحمّل لتبعات مثل هذه المغامرة. وعلى وجه التحديد كنت أنافح عن فرضية تعاكس ما يذهب إليه مارسيل غوشيه .

فقد اعتبرتُ واعتقدتُ، بنحو واضح، أن الإصلاح الديني في الغرب لم يكتمل، بل توقف في منتصف الطريق. فطالما أنه لم يرق إلى مستوى إصلاح لاهوتي يُعيد النظر في وظائف الذات الإلهية وعلاقة اللّٰه بالتاريخ، فإن الأمر لم يكن أكثر من تسوية قائمة على أساس جدار الفصل الوهمي بين الدّولة والكنيسة، بين الزمني والمقدّس. وهو ما سيفتح الباب أمام انتكاسة دينية محافظة باتت تسم المجتمعات الغربية، رغم مناخ الحريات وحقوق الإنسان الذي يسودها، بل وأحياناً باستغلال ذلك المناخ نفسه.

كنتُ مدركاً أني أخالف أطروحة ميشيل أونفراي، الذي يبشرنا بأنّ الإلحاد كخلاص من العدمية لن يكون إلاّ ميسماً خاصاً بالمرحلة "ما بعد المسيحية". إذ يظل السؤال : ما القول في الإسلام؟ أم أننا سنكتفي بوجهة النظر التي تقول بأنّ "الإلحاد" ظاهرة "ما بعد مسيحية" على وجه الحصر والتخصيص؟ لعلّ تموقع أونفراي ضمن نزعة التمركز حول المسيحية الغربية أوقعه في جملة من الأخطاء المعرفية حول الإسلام. ونذكر نموذجين من كتابه الشهير **مبحث في نفي الإلهيات**[١].

١) فهو يعتقد أن الحاكم الإسلامي الذي أشرف على تجميع القرآن وأبقى على

---

(١) Michel Onfray, *Traité d'Athéologie*, op. cit.



نسخة واحدة بعد إحراقه للنسخ الست الأخرى يُدعى "مروان" !! (ص ١١٦). في حين أن مروان بن الحكم، إن كان هو المقصود، فلقد حاول أن يتلف بالفعل إحدى النسخ القرآنية التي نجت من "محرقة عثمان"، لكن من غير أن يرقى فعله إلى المستوى الذي تحدّث عنه أونفراي من إحراق لنسخ القرآن الست والإبقاء على واحدة. والواقع أن أبسط دارس للإسلام يعلم أن من فعلها هو الخليفة الثالث عثمان بن عفان وليس غيره.

٢) وهو يعتقد بأن أول شهيد في الإسلام صحابي يُدعى "أبو جهل" !! (ص ٢٥٨). علماً بأن أبا جهل كان قد قاتل ضدّ الإسلام ومات على وثنيته. أما ابنه عكرمة بن أبي جهل فقد أسلم فقط بعد فتح مكة، وتوفي في معركة اليرموك أثناء خلافة أبي بكر. وليس هناك من أبي جهل مذكور في التاريخ الإسلامي غيرهما.

وهنا لدينا تقدير واضح :

ذلك أن التمركز المعرفي حول المسيحية الغربية لا يُمكنه أن يُقدم لأي مفكر غربي إمكانية لمقاربة شمولية ومقنعة لمسألة الخروج من الدين. لا سيما وأني أردد على مسامع الجميع بأن الأنطولوجيا الإسلامية تمنحنا أفقاً طليعياً لإمكانية التحرّر من سلطة المعابد وتسلّط الأديان. لو أننا فقط نحسن الإصغاء لذواتنا كما ينبغي !

في مقالة "اللّه والتاريخ أو نهاية أسطورة الخلاص" (**الأوان**، ١١ نيسان/ أبريل ٢٠١٠) حاولتُ أن أدعم فرضيتي بتصور واضح لعلاقة اللّه بالتاريخ. وإن كان يتوجب عليّ أن أعود إلى ديانة الصابئة، وهي أقدم الديانات السماوية والتوحيدية والكتابية، إلا أني حصرتُ البدء في كتاب "العهد القديم" لما سيحمله هذا الكتاب من أثر على فلسفة التاريخ في الغرب.

أظهرتُ كيف أن فكرة اللّه كانت تتطور نحو مزيد من التعالي والتجريد اللذين بلغا ذروتهما مع العقيدة الإسلامية، حيث انسحب اللّه عن غايات التاريخ، بل لم يعد هناك في الإسلام أي تاريخ كلي وشمولي.

ولعل منبع القلق الدّائم في العقيدة الإسلامية يتجلى في أن الإسلام يلقي بالمسلم في خضم تاريخ بلا اتجاه ومن دون غاية كلية أو شمولية: بمعنى أننا، في آخر التحليل، من دون "التاريخ".

لقد تخلى الإسلام عن مفهوم التاريخ الذي جعلته المسيحية الغربية يمتدّ،



كحكاية كبرى، من الخروج من جنة عدن مروراً بالخروج من مصر وانتهاء بعودة المخلص في الزمن الأخير.

ولأجل ذلك جاء القرآن نفسه خالياً من أي زمن خطي. إذ لسنا نجد سورة واحدة من سور القرآن تقدم للقارئ حكاية مكتملة. وحتى قصة يوسف التي تنفرد بكونها القصة الوحيدة، من بين قصص القرآن، التي لا تتوزع أجزاؤها عبر سور وآيات متنوعة، حافظت على ميسم السرد القرآني المليء بالفراغ والانقطاع والحذف والاقتضاب؛ وهو ما يبدو واضحاً حين نقارنها مع قصة يوسف في الرواية التوراتية، حيث حافظت على التسلسل الزمني الخطي والمتواصل بلا انقطاع، منذ ميلاد النبي يوسف إلى يوم وفاته.

هل هي "بلاغة الحذف"؟

ربما.

بل إن القرآن في مجموعه لا يُحاكي أي تاريخ كوني يحمل أهدافاً وغايات خلاصية كونية.

في مرحلة الإسلام (العهد الثالث) انسحب اللّه من التاريخ الكلي تاركاً ذلك التاريخ ينهار وينتهي إلى مجرّد شظايا متناثرة من الأحداث والوقائع والأزمنة الدّائرية أحياناً ونصف الدّائرية أحياناً أخرى، في انتظار نهاية جعلها القرآن ضمن اللامفكّر فيه.

لا يتموضعُ المسلم داخل أية حكاية كبرى يُبرر بها مختلف الوقائع والأحداث والمآسي والحروب. وهو لذلك يُعاني من القلق والتوتر، غير أن هذا القلق هو أيضاً ثمن الحرية الأنطولوجية التي تميز العقيدة الإسلامية وتجعل المسلم غير ملزم بأية غاية تاريخية أو سيناريو خلاصي جاهز سلفاً ومسبقاً.

في مقال لي بعنوان: "ثقب في سماء الغيب، أو نهاية العدمية" (**الأوان**، ٩ آيار/مايو ٢٠١٠) أوضحت تلك المفارقة الكبرى التي تميز الإسلام. فبقدر ما هو متأخر على مستوى الشريعة، فإنه على مستوى العقيدة، أو تحديداً في مستواه الأنطولوجي، يمنحنا فرصة لإمكانية الخروج من الدين من غير المرور بالضرورة عبر نفق العدمية.

كانت هناك مشكلة بالنسبة للكثيرين ممن طالبوني بأن أكون واضحاً في التعبير عن قناعاتي الاعتقادية: إن كنتُ مؤمناً فهذا يلزمني بضوابط إيمانية محدّدة، وإن



كُنتُ ملحداً فهذا يلزمني بالتوقف عن الاجتهاد في قضايا الدين بالغة الحساسية. وهو المطلب الذي ازداد إلحاحاً أثناء النقاش حول مقال "الإله الخارج عن القانون" (**الأوان**، ٥ آب/ أغسطس ٢٠١٠).

وفي مقال "النار والمعبد" (**الأوان**، ١٥ آب/ أغسطس ٢٠١٠)، حاولتُ أن أدحض أسطورة الفصل بين دائرة الإيمان ودائرة الإلحاد، وأن أكشف عن وجود مساحة شاسعة من المنطقة الرّمادية بين الألوان الاعتقادية. وقد بدا لي، من خلال النقاش، أن الغالبية العظمى من المحاورين قد اتفقوا معي في الأخير حول وجاهة المنطقة الرّمادية.

بل لعل القلق الذي يكتنف عقيدتنا الإسلامية انعكاسٌ لطابعها الرّمادي الذي يجعلها تتموضع بين المطلق والعرضي، بين الحلول والتعالي، بين إثبات كل الصفات والامتناع عن كل تشبيه، بين الوجود الغيبي والوجود الرّمزي، بين قاعدة النفي (لا إله) والاستثناء (إلا اللّه).

إلاّ أن المنبع الرئيسي للقلق الجذري الذي يكتنف عقيدتنا الإسلامية يتجلى في أنها عقيدة متمحورة حول مبدأ "الفراغ الأنطولوجي"؛ فلسنا مجرّد أمة اكتشفت الصفر العَددي كما يُقال، ولسنا أيضاً مجرّد أمة متصالحة مع مبدأ الفناء الوجودي كما يلاحظ البعض. لكننا ، أيضاً، أمة جعلت مركز قبلتها المقدّسة الكعبة : صندوق حجري فارغ من الدّاخل وخال من أي وجود مادي أو رمزي غير الهواء.

هذا الفراغ الأنطولوجي سرعان ما يتحول إلى فراغ تشريعي يمسّ القوانين والقرارات. وهنا يكمن السبب في تضخم مدونة الفقه كتعويض مستحيل عن ذلك الفراغ الأصلي، وهو تضخم لا مثيل له في معظم الحضارات الأخرى.

مشكلة أخرى أثارها المحاورون :

ما القول في القرآن وفي ما يقوله القرآن وما يأمرنا به من شرائع وأحكام؟

في مقالة "ما هو القرآن؟" (**الأوان**، ١٢ أيلول/ شتنبر ٢٠١٠) حاولتُ أن أجيب عن هذا الإشكال بالقول بأن القرآن، الذي نجح في دعم الزعامة الدينية للرّسول وتأسيس أمّة جديدة، لم تعد له اليوم من وظيفة أخرى غير الوظيفة التعبُّدية.

مشكلة أخرى هذه المرّة :

تساءل الكثير من المحاورين: هل يجوز لي أن أنعت نفسي بأني مسلم؟

في مقال "لماذا أقول أنا مسلم؟" (**الأوان**، ٢٦ أيلول/ شتنبر ٢٠١٠) واجهتُ



ذلك التساؤل وحاولت أن أجيب وأزيح ما بقي من سوء تفاهم في الموضوع.

على أني، وفي مقال "هذا كتابي بيميني، إلهي هل تسمعني؟" (**الأوان**، ٢٤ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠)، وجدت نفسي أمام تعليقات جعلتني، لأول مرّة، أكتشف عنواناً واضحاً وصريحاً لهذا المجهود الفكري والوجداني الذي أمارسه بمعية كافة المحاورين، والذي يتغيا المساهمة في الإصلاح اللاهوتي، بأسلوب المحاورات السقراطية، وداخل هذه الأغورا الجديدة : **الأوان**.

في الأخير كانت بعض التعليقات تبوح بالقول :

- «إيمانك عميق حضرة الكاتب وأحسدك عليه **أنا الذي أسمي نفسي مؤمناً وتسمي نفسك "ملحداً"**».

- «بعد بحث دام عشرين عاماً، وبعد أن **استبدّت بي اللاأدرية** ،أفصحت أنت عن مكنونات ما كان يَجول في خاطري».

- «ما أراده ناشيد... أنه **يحاول** الاقتراب من برزخ التديّن فلا يستطيع».

- «أرى أن الانصراف إلى دحض فكرة سعيد ناشيد باعتبارها أطروحة إلحادية لا مبرر له ولا جدوى منه لأنها رسالة تتضمن خطاباً يتجاوز الظاهرة الدينية ويتطلع صاحبه إلى **إيمان حقيقي آخر** تطمئن له النفس و تتجرّد من **الحيرة** والشك».

- «أنا نفسي مع الأخ سعيد، لم أعد أثق في التبريرات التي أنسجها في نفسي نسجاً لأجل أن أفسِّر المتعارضات التي تحيرني سواء في النص القرآني أو النص السني».

بعد قراءتي لهذه التعليقات، كان عليّ أن أعترف، في ختام هذه المحاورات، بما يلي :

كنتُ أظنّ أني أميط اللثام عن وجود قلق متأصل في الإسلام. وأعترف الآن بأن هذا القلق، الذي يقطن داخل العقيدة، قد أدركه الكثيرون ويُدركه الأكثرون، لولا أنهم قليلاً ما يبوحون به، ويكفيني أني جعلتُ بعضهم يفعلون.

وأخيراً..

في أحد المنتديات العربية كتب شاعر، لم يذكر اسمه، أبياتاً شعرية استهلها بالتقديم التالي :

استوحيتُ هذه الكلمات حينما قرأت مقالة للسيد سعيد ناشيد : هذا كتابي بيَمِيني إلهي.. هل تسمعني؟



رَبّي واقِفٌ أنا ببابِكَ

خاشِعٌ قُدّامَ مِحْرابِكَ

أَطْلُبُ القُرْبَ وَالوَصْلَ

لَسْتُ أَعْبُدُ طَلَباً لِجَنَّةٍ

لا ، وَلا فِراراً مِنْ عَذابِكَ

هذا كِتابي بِيَميني

يَشْهَدُ ما كُنْتُ يَوماً لَكَ مُبْغِضاً

فَهل أَطْمَعُ أَنْ أَكونَ في زُمْرَةِ أَحْبابِكَ؟

وهكذا..

هكذا، إذاً، جعلتُ بعضهم يبوحون.



الفناء والتأويل

□ «لستُ واثقاً مما سيحدث حين أموت».

باراك أوباما

خصَّني الأستاذ ماهر مسعود بمقالين نقديين: **أحدهما** بعنوان "مستقبل الأوهام" (**الأوان**، ١٤ آذار/ مارس ٢٠١٠)، ويحمل الثاني عنوان "من الفلسفة إلى الدين.. من الدين إلى الفلسفة" (**الأوان**، ١٣ حزيران/ يونيو ٢٠١٠). لن أساجله في أسلوب قراءته للمقال، لكنني فقط سأحاوره في وجهة نظره عسانا ندرك سوياً ما لم يكن يراه كل واحد منا على انفراد.

وبدءاً يدعوني واجب الحوار إلى الاعتراف بأني لا أرى ما يعيب الآراء المضادّة والواضحة للأستاذ ماهر مسعود سوى أنها لا ترى لنفسها حاجة إلى أي تنسيب في الأحكام، مما يجعل طريق الحوار غير منبسطة ابتداء. إلاّ أن الإصغاء إليه قد كشف لي أن في بعض آرائي ثغرات أغفلتها وعثرات كان عليّ أن أزيحها قبل أن أمضي في خطواتي الباقية. وتلك مزية أن يكون لي محاور بذكاء ومروءة ماهر مسعود.

لقد صرتُ الآن مدركاً لبعض نواقصي والتي عليّ استدراكها ما وسعني ذلك. وعلى هذا الأساس أبسط الاعتراف التالي :

حين أقول بأن الإسلام منفتح على أفق "الإلحاد" أو أنه على وجه التقريب "ديانة ضدّ الدين" ، فلعلّي أنسى أو أتناسى بأن القرآن رسالة مقدسة لا تُبقي لنا من خيار آخر سوى أن نأتمر بأوامرها وننتهي عن نواهيها إلى يوم يُبعثون !

وحين أقول بأنّ الإسلام ديانة متمحورة حول الوُجود العرضي، فلعلي مرّة أخرى أنسى أو أتناسى بأن القرآن يعدنا بجنات خُلد خالدين فيها أبداً وينذرنا بعذاب لا ينتهي!

فما القول في هكذا اعتراضات قرآنية قد تبدو بيّنة بذاتها ومنسفة لأطروحتي الأساسية؟

ليس من عادتي أن أعتصر النصوص بحثاً عن التأويلات التي قد ترضيني



وتُكلّف القارئ متاهات والتواءات يبدو معها الجهد التأويلي أكبر حجماً من النتائج المتحصلة.

على أني انسجاماً مع الأسلوب التواصلي الذي أنتهجه، سأولي وجهي شطر الهدف وأمضي إليه عبر اختزال المسافات، ومن دون أن أترك شبهة التسرع في الوصول.. أو هكذا سأحاول.

نحن والقرآن

حين نتحدث عن الخطاب القرآني، **فعلينا أن ننتبه ابتداء إلى أننا لا نتحدّث عن** رسالة واحدة وإنما عن رسائل **متعددة تبعاً لتعدّد المرسَل إليه.**

قد لا نختلف حول مسلّمة أن المُرسِل يظل واحداً في كل أحواله، لكن المرسَل إليه يختلف اختلافاً شديداً، وأحياناً فهو يختلف من آية لأخرى، **ويظل مفعول الرسائل بعد كل هذا منحسراً في زمن وجود المرسل إليهم.**

فالآيات التي تخص الرسول بمفرده، إما أمراً أو نهياً أو نصحاً أو تأنيباً، هي رسائل مفعولها محدّد بحياة الرسول. وعلى سبيل المثال ، من العبث أن نعتبر الأوامر الإلهية إلى الرّسول من قبيل «ولا تحرك به لسانك لنعجل به» أو «إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً» تدخل بدورها ضمن الأوامر الموجهة إلى عموم الإنس في كل زمان، بما في ذلك اعتبارها أوامر موجهة هنا والآن إلى شيخ الأزهر ومفتي الديار السورية وإلى طلبة الكتاتيب القرآنية في باكستان..

فالرّسائل إياها تخص الرّسول وينتهي مفعولها بنهاية وجود المرسل إليه. وكذلك القول في الآيات التي تخص نساء الرّسول على وجه التخصيص أو الاستثناء، فمفعولها منته بانقراض نساء الرسول. وكذلك القول أيضاً في آيات هي رسائل مخصوصة إلى قريش أو الأوس أو الخزرج أو إلى طوائف معينة من أهل الكتاب أو نحوهم.

والسؤال الآن صار واضحاً :

ما هي الآيات التي تعنينا كمُرسَل إليهم نحن مسلمي القرن الحادي والعشرين؟

ربما أستطاع جورج طرابيشي أن يبيِّن كيف أن القرآن خطاب بلسان عربي إلى العرب غير الكتابيين لكي يغدو لهم بدورهم كتاب ويصيروا كتابيين، كما تبينه الآية المحورية: «وأوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها» **(من إسلام القرآن**



إلى إسلام الحديث، الفصل الثاني : من النبي الأمي إلى النبي الأممي).

وقصدي أن أضيف أن الخطاب القرآني، حتى في حدود حصر مجاله في نطاق العرب غير الكتابيين، فإن المُرسَل إليه يتعدد أو ينحسر تباعاً وتبعاً للسياق التواصلي. ورفعاً لكل التباس، فإن الوظيفة الأسمى للقرآن تظل وظيفة تأسيسية وليست توجيهية.

ذلك أن وظيفة القرآن ليست أن يأمر الناس وينهاهم في كل العصور والأزمنة، وإنما تتحدّد وظيفته الأسمى في تأسيس أنطولوجيا جديدة، قائمة على التوحيد والتعالي، ولا تتمحور بالضرورة حول ما يشبه العناصر الأربعة التي تقوم عليها الكثير من أنماط اللاهوت ومن بينها اللاهوت المسيحي الغربي : الخطيئة والشر والخلاص والخلود.

وبذلك يكون الإسلام ثمرة حراك إصلاحي اعتمل داخل الديانات السابقة وعلى رأسها العقيدة المسيحية نفسها، ولا سيما مدارس المسيحية الشرقية.

ولعل معظم آيات القرآن، بل كافة آياته، هي رسائل لا تهمّ زماننا هذا الذي نحن فيه، وإنما تهمّ أزمنة يصدق عليها قول الآية: «تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون».

فأية وظيفة بقيت للقرآن؟

سؤال أجبنا عنه سابقاً بالقول بأن وظيفة القرآن تظل وظيفة تعبُّدية.

البعث والوجود العرضي

حين نقول إن الإسلام "ديانة" زوال الأديان وأفولها، فذلك لاعتبار أن الانطولوجيا الإسلامية قائمة على المُصالحة مع الوجود العرضي. لكن ما القول في أن القرآن يتضمن وعداً بنعيم خالد ووعيداً بعذاب أبدي؟

حسن.

هنا أود إيراد ثلاث ملاحظات أساسية :

أولاً، لم يسبق أن كان هناك إجماع بين المسلمين القدماء حول مسألة وجود حياة خالدة بعد الموت وحول دلالات خلود الذوات غير الإلهية أو التي لا تنتسب إلى الذات الإلهية. ومن ذلك أن جهم بن صفوان وأبا الهذيل العلاف وصدر المتألهين الشيرازي، وغيرهم كثيرون، كانوا ينفون بوضوح أن تكون صفة الخلود لأي وجود آخر غير وجود الله، ومن ثم أصرّوا على نفي أي خلود مادي أو واقعي



بعد الموت. ولعلهم في ذلك المنحى كانوا أكثر وضوحاً في التعبير عن الأنطولوجيا الإسلامية القائمة على مبدأ الوجود العرضي: **«وكل من عليها فان»**، و**«أحصى كل شيء عدداً»**...

ثانياً، لم ترد حكايات العالم الآخر في القرآن بصيغة أفعال المستقبل وإنما نراها ترد دائماً بصيغة الماضي وأحياناً بصيغة الحاضر : **«ونفخ في السور»**، **«وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد»**... وهذا يعني أن القرآن لا يحكي عن العالم الآخر من باب الوعد المستقبلي، وإنما من باب القصص والحكايات التي لا ترد بدورها، كما يرى **الزمخشري في تفسيره**، إلا من باب ضرب المثل: **«ويضرب اللّه الأمثال للناس لعلهم يتفكرون»**، وفي آية أخرى **«لعلهم يتذكّرون»**. ومع ذلك فإن التعاطي العاميّ مع تلك الأمثال غير مُجدٍ ولا هو محبَّذ قرآنياً، ولذلك يقول القرآن: **«وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلاّ العالمون»**.

ثالثاً، من الناحية القرآنية دائماً فإن الوجود الأخروي، حتى ولو افترضنا تجاوزاً أنه وجود فعلي وواقعي، لا يفيد بالضرورة معنى الوجود الأبدي، والآيات التالية واضحة :

- «لابثين فيها أحقاباً».
- «قال النار مثواهم خالدين فيها إلاّ ما شاء اللّه».
- «وأما الذين سُعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ».

وبعد هذا تظل هناك عبارة قرآنية قد يُحتجّ علينا بها للقول بإمكانية الوجود الأبدي : «خالدين فيها أبداً». إلاّ أن احتجاجاً كهذا نراه يعاني من مشكلة جدية. ذلك أن "أبداً" في اللغة العربية غالباً ما يتم استعمالها للدلالة على النفي القطعي، فنقول "أبداً" حين ننفي ولا نقولها حين نثبت. وهي في تلك الوظيفة التداولية تستعمل بخلاف الأبدية التي تدل على الديمومة والدوام.

وبالطبع فلست أثير مثل هذه القضايا إلا من باب حوار تفاعلي يضيء لي عوارض الطريق أو ما بقي منها، لأني مقتنع ابتداء ومقتنع في الأخير بأن الأنطولوجيا الإسلامية من أكثر الأنطولوجيات تحرراً، وان العنف والإرهاب والتكفير في ديار الإسلام ليست أكثر من تعويض عن ذلك التحرر الذي يعتبره الكثيرون من باب الهشاشة التي تستدعي استنفار حرّاس المعبد.



الضفدع والتأويل

ليس الدين مجرّد أخبار نصدّقها أو نكذّبها، ليس مجرّد أوامر ننفّذها أو نفنّدها، وإنما هو تمثلات تشكل الوعي وتؤثث الخيال الذي يُعدّ بدوره أحد أهم أجزاء الوعي. الدين تمثلات لا يمكننا أن نفرغها من الوعي مثلما نفرغ النفايات في الحاويات. لكنها تخضع في المقابل لمنطق اقتصاد إعادة التدوير، فيما نصطلح عليه بالتأويل، وتحديداً تأويل النص الديني.

كتب الأستاذ ماهر مسعود في مقاله الثاني يقول :

«إذا كنت ضفدعاً فسترى العالم ضفدعياً، مما يعني بالمحصلة نسبية الحقيقة».

قول بليغ. لكن السؤال :

إذا كان عليك أن تعمل على تغيير رؤية الضفادع إلى العالم، فكيف ستتصرف؟ وتحديداً : ما العمل؟

حسن.

لأنك مثقف فلن تتحول إلى ضفدع، لكن، ولأنك أيضاً مثقف، فبوسعك أن تخطو خطوة أخرى في الذكاء البشري، فتحاول أن تتمثل الرّؤية الضفدعية للعالم، ومن هنا تغدو قادراً على تغيير الرؤية الضفدعية من الداخل.

ملخص ما قصدته أن ثمة قواعد واضحة في عملية تدبير تغيير الوعي : ذلك أن تغيير الوعي لا يكون إلاّ من داخل الوعي وتمثلاته، وعبر دعم المواقف الأكثر إيجابية داخل تلك التمثلات. لأننا وقتما نقول باستحالة التغيير من الداخل، وبعدم وجود أية مواقف إيجابية على وجه الإطلاق، فإننا نكون بذلك قد انتقلنا من مرحلة الوعي الإصلاحي إلى مرحلة الوعي العدمي.




مكتبة
الفكر الجديد

النّار والمعبد

□ «إن ينبوع الحياة هذا، أي الإبداع الدّائم،
هو الذي سمّاه الناس، منذ آلاف السنين، اللّه».

روجيه غارودي

أريد أن أهمس في أذن أحد المحاورين الكرام :

إذا أردتَ أن تُفتش عن اللّه فلا تنظر إلى الطبيعة، لأنك ستجدها خالية من الألوهية. لا تنظر إلى الكون فإنه خال من الألوهية، لا تنظر إلى السماء ولا إلى أي مكان آخر، أنصت فقط إلى قلبك؛ فإن المكان الطبيعي لهذا المجرّد والمنزَّه والمتعالي هو داخل قلب كل إنسان ينبض بالحياة.

وأريد أن أقول للآخرين :

كان ظني بأن الجميع يُدركون أننا دخلنا في هذه المحاورات إلى المنطقة الرّمادية واللاأرسطية، حيث مناط الرّيب وغلبة الظن وانعدام اليقين. غير أني قابلتُ من كانوا يلحون عليّ بالقول : إذا لم تكن تستند إلى "إيمان راسخ" بالعقيدة الدينية، لا شبهة فيه ولا مظنّة، فما الذي تفعله في مقام "اللاّهوت"؟ وأية مردودية اجتماعية يمكنك أن تجنيها إذا لم يكن بوسعك أن تحابي "دين الناس"؟ أما إذا كُنتَ تستند إلى موقف "إلحادي" قطعي الدّلالة، ولا تجسر أن تعلن ذلك أمام الملأ، ولا أنت تقبل أن يُشار إليك به، فربما لسبب يثير فينا شيئاً من الرّيبة ، وهذا من حقنا، فما القول في ما لم تقل؟

حسن. فليسمعها مني من يعنيهم الأمر :

أمتنا في درك من الحضيض، وآمالنا على شفير الهاوية، وأهدافنا لا ندري إن كان سيُدركها أبناء أبنائنا، ربما بعد "مئة عام من العزلة". فيا لحذاقتنا في إصدار الأحكام على النوايا ذات الغرض الضيق والقصد القصير!

لنتجاوز ذلك..

فلا طائل من أن نستنزف مخزون المادة الرّمادية ـ التي تتموضع هي الأخرى



ضمن منطقة اللون الرمادي ـ من أجل التفتيش عن الألوان الصافية بين النوايا الاعتقادية وما وراء النوايا الاعتقادية.

ودرءاً لما أحب أن أصطلح عليه باسم "عمى اللون الرّمادي"، وتخففاً من الأحكام الإطلاقية، فإني أدعو أساتذتي الكرام أن نتوجه رأساً صوب التساؤلات الصادقة التي تطارحها المتحاورون :

- ما جدوى "الإصلاح اللاّهوتي" أصلاً وابتداءً؟
- ألا يكفي أن نحيل الأديان إلى المتحف، كما يُردد أحدهم؟
- ألا تكون المراهنة على إله جديد مجرّد وهم آخر، كما يرى ثان؟
- ألا يكون هذا الرهان مجرّد سياحة لاهوتية ذات خلفية استشراقية، كما يقول ثالث؟
- أليس هذا الرهان مجرّد "حداثة معلمنة على النمط الفرنسي" كما يتساءل رابع؟
- هل أحتاج إلى إيمان ديني صادق أفتقد إليه، كما يراني البعض؟
- هل أحتاج إلى "إلحاد" نضالي صريح أفتقد إليه هو الآخر، كما يراني آخرون؟

أردّ بالقول :

لا يمكننا أن نتحرّر من سلطان الأديان وتسلُّطها على الإنسان إذا لم نستند إلى تصور جديد للمبدأ الإلهي.

فمن يُريد أن يحطم المعبد أو أن يحوله إلى مجرّد متحف، عليه أن يُخرج "النار المقدسة" من الداخل أولاً لأجل أن يصرف الناس إلى خارج المعبد. اللّهم إلا إذا كان ينوي أن يُهدم المعبد على رؤوس الجميع. وإذا فعلها فلن يكون إنجازه هذا أكثر من "إلحاد" عدمي على الطريقة الستالينية.

تصوري أنه لا يكفي أن نستبعد الدين عن السياسة وعن العلاقات العامة وما شابه لكي نضمن تأسيساً فعلياً للعلمانية، إذ لابد أن نقيم العلمانية على إصلاح لاهوتي جذري، بمقتضاه نخرج اللّه من إسار الاحتجاز الديني.

تكمن نقطة ضعف العلمانية الغربية في أن الغرب لم يستكمل مهام الإصلاح اللاهوتي. بخلاف ذلك، ففي أغلب الحالات، وحتى مع تقليص صلاحياته، احتفظ



الإله بمهامه التقليدية المعترف له بها داخل الكثير من الدساتير الغربية، مما يجعل "عودة اللّه" في الغرب اليوم مشفوعة باستعادته لأخطر وظائفه التقليدية، بدءاً من التحريض على الاحتلال والعنصرية والاستيطان، وانتهاء بفتاوى التكفير وتحديد اتجاهات الرأي العام وما شابه.

ما علاقة التصور "اللاهوتي" ، كما أنافح عنه، بالنموذج الجمهوري الفرنسي لعلمانية ١٩٠٥؟ لا علاقة. ما علاقته بالنزعة الاستشراقية؟ لا علاقة. ما علاقته بالتقاطب الوهمي بين معسكر إيمان خالص ومعسكر إلحاد مطلق، «بينهما برزخ لا يبغيان»؟ أيضاً لا علاقة.

نعم..

ربما تنطفئ النار ـ بعد مئات سنين أخرى وليس أقل ـ وقد لا تكون أكثر من وهم دأب الناس على اعتقاده، فلا اعتراض لي على من يحمل مثل هذا التصور. غير أن سؤالاً أطرحه على نفسي قبل طرحه على الآخرين : هل بوسع أحد منا أن يزعم أنه استطاع أن يمكث فعلاً خارج الأوهام؟

طبعاً، يبقى هناك خيار آخر لا أمانعه، لكنه خيار فردي، وذلك حين يتدبر كل شخص أمور اعتقاده أو تحرره من الاعتقاد بمعزل عن الوعي الجمعي، ثم يصف نفسه بأي وصف "بطولي" يبتغيه لذاته.

لكن القصد الذي أنشده ليس الإثارة والصخب ولا أن أرضي نفسي بما ترتضيه النفس المتفردة، وإنما أبتغي عبر هذا العبور المقتضب المساهمة في إصلاح ذات البين بين الذات والذات وبين الذات والرّاهن، ما استطعنا إلى "الصلاح" سبيلاً.

المسألة مسألة اختيارات وجودية ووجدانية لا ادعاءات تقررها القشرة الخارجية للدماغ..

وبالتأكيد ، لستُ أقصد مسايرة بعض المحاورين أو جلهم إذا كنت أرى الإصلاح فعلاً كما يراه أحد الأساتذة المتدخلين، باعتباره "اشتغال الذات على الذات". وما أبعد هذا المنحى عن "تهمة" الاستشراق التي استعجل البعض إطلاقها في غير موضعها. وإن كُنتُ متفائلاً بممكنات الإصلاح اللاهوتي، بخلاف أمزجة البعض، فمنبع تفاؤلي بالذات، هو أن "النار الإلهية" ، حين تكون أكثر سمواً وتعالياً وتجريداً وتنزيهاً، كما هي حال الإسلام، فمعنى ذلك أنه من السهل أن نخرجها من بين حيطان المعبد وأن نحرر المبدأ الإلهي من سلطة الدين ووصايته.



هل سنقترب ساعتها من حدس الألوهية في "الأدب الڤولتيري" كما قرّر مُحاور كريم؟ ربما، شريطة أن نأخذ بعين الاعتبار موقف مُحاور آخر في رأيه أن «الاتجاهات العقلانية الرّبوبية... عامل مهمّ من عوامل القطيعة الإبستمية مع الإله الديني».

وبالمحصلة، يتوجب علينا، في مشروع الإصلاح اللاهوتي، أن نبدأ من تحرير المبدأ الإلهي من الأديان، بمعنى إخراج النار من المعبد.

ربما صار كلامي واضحاً كما ينبغي الآن.

سأعيد القول بلغة أخرى :

في هذا الكون المظلم ، الذي ينتظره موت حراري إذا استمر في التمدّد، وانسحاق كبير إذا عاود الانكماش بمفعول الجاذبية الكونية، نجد أنفسنا أمام سؤال أنطولوجي مرعب : هل يُمكن للنوع البشري، الذي يتموضع بين أنياب وحش قيامي، أن يغادر (هكذا وبكل بساطة) معابد الدين من غير أن يقع في صحراء العدمية؟

هل يمكن للإنسان أن يتفادى الحافتين : الانتحار الديني والانتحار العدمي، ذات اليمين وذات الشمال، وأن يعبُر المنعطف الحاد بسلام؟

لا أملك إلاّ جواباً ترجيحياً بنعم، لكن شريطة أن نبدع تصوراً جديداً للمبدأ الإلهي.

لا علاقة لهذا المبدأ بالغيب والغيبيات، لا علاقة له بالخرافات والماورائيات، بل هو تصور ذهني ينطبق عليه اعتراف أحد المحاورين الكرام في قوله : «أنا لا أعرف ما هو الإله ، لكني أعرف ما أتصوره عنه».

دعماً لمثل هذا الاعتراف الشفَّاف أضيف :

إن المبدأ الإلهي يعني تصوراً أنطولوجياً يمنح "معقولية" معينة لفوضى الوجود واعتباطية الحياة وجنون الكون الجامح. وإلاّ فأي دور يبقى للذكاء البشري؟ أي دور للغة والرياضيات والموسيقى والألوان؟

لا أرى إلا القليلين ممن يحملون ذلك التفاؤل القديم، حين كنا نعتقد بأن ملايين السنين التي تفصلنا عن الموت الحراري للكون، أو عن انطفاء الشمس أو توقف الأرض عن الدوران، قد تكفي الذكاء البشري ليجد الإنسان لنفسه مخرجاً. ذلك التفاؤل الذي تبدو الماركسية وكأنها كانت آخر علاماته.



يبدو وكأننا بلغنا اليوم منتصف ليل العدميّة. ولعل منبع الكثير من أمراضنا الوجدانية والتواصلية والأخلاقية ما هو إلا انعكاس لهذه العدمية الجاثمة على روح العصر، والتي تحرمنا من ذلك الشيء الذي لا أعرف كيف أسمّيه، لكن الكثيرين يحتفظون بتسميته القديمة حين ينعتونه بالأمن الروحي.

في كتابه **نهاية البشرية**، يؤكد كريستيان غودان أن النوع البشري قد ينقرض بعد ثلاثة أو أربعة قرون، حين تكون البشرية قد فقدت من تلقاء نفسها كل رغبة في الاستمرار فيما أطلق عليه غودان اسم "الطاعون الأبيض".

وربما كان الرّجل أكثر تفاؤلاً من تقديرات أخرى. فالعالم الاسترالي فرانك فينر، على سبيل المثال، يزعم في الكثير من البرامج الإذاعية أن البشرية لم يتبق من عمرها أكثر من مائة عام على أبعد تقدير : "مئة عام من العزلة" إذن في غرفة انتظار تنفيذ الإعدام البشري!

ولماذا ننتظر أصلاً؟

فمنظمة "الحركة من أجل الانقراض الإرادي للنوع البشري" (VHEMT)، والتي تضم بين صفوفها علماء وحقوقيين وبيئيين وإعلاميين، تعتبر إضراب الإنسان عن الإنجاب من أجل انقراض هادئ للنوع البشري واجباً أخلاقياً على عاتق كل إنسان عاقل. وإننا جميعنا لملزمون بذلك الواجب قبل أن ندمر أنفسنا وندمر معنا كافة أشكال الحياة الأخرى على الأرض، فلسنا أحقّ من النمل والضفادع في البقاء.

ما هذا التواضع "اللاكانطي" العظيم !؟

في هذه الأجواء ، التي ينزع فيها الوعي المعاصر نحو الانتحار القيامي، لا تستطيع الأديان، وهي المثقلة بأحمال الرؤى الألفية والقيامية والمهدوية، أن تمثل ترياقاً ضدّ العدمية مثلما يزعم الحبر الأعظم في "دولة" الفاتيكان. كما أن "الإلحاد" السطحي، الذي يضع الإنسان في وسط جحيم من الفوضى والعماء والانطفاء الكوني، لا يمكنه أن يكون ترياقاً ضدّ الظلامية مثلما يزعم الفيلسوف الفرنسي ميشيل أونفراي.

هذا الكائن الإنساني، هذا المارد الخارج بغتة من الغبار متوجاً بالذكاء، يحتاج إلى استعادة "إرادة القوّة" والاندفاع مجدّداً لتجاوز قوانين كون ينحو نحو ابتلاع كيانه؛ يحتاج إلى ترياق قوي ليسترجع الثقة في إمكانية خلود النوع البشري. إنه يحتاج ليس



فقط إلى سفينة للنجاة، وإنما إلى اتجاه للرياح، وإلى تصور هدف "افتراضي" كبير.

في هذا المنعطف الخطير بين حافة الانتحار الظلامي والانتحار العدمي، نحتاج إلى ما هو أسمى من محاباة الأديان أو معاداتها؛ نحتاج إلى تصور جديد للمبدأ الإلهي، بل وربما إلى مجرد إحياء لمبدأ "ربوبي" مودع في وجدان كل إنسان لولا أن اختطفته الأديان واستبدّت به.

هل يتعلق الأمر بحدس نبوي جديد يجعلني مسكوناً بصوتين متناقضين، كما قال أحد الأساتذة الكرام : «صوت النبي المعلمن... وصوت الفيلسوف»؟

في كل الأحوال لا يكفينا أن نصف تصوراً بأي وصف من الأوصاف حتى نكون قد أجرينا التقييم المناسب. لابد أن يكون التقييم ناظراً إلى الهدف أو النتيجة أو كليهما معاً. وظنّي بأحد المتحاورين أنه جانب الصواب قليلاً حين قال عني : «لم انظر إلى نتائج مقالته ، بل وجهت اهتمامي إلى أساسها المعرفي والعقدي». فلعلي لا أكتب إلا ابتغاء نتائج، أرى بعضها متحققاً منذ الآن، حتى وإن كُنتُ لا أستعجل النتائج حالاً. وإني لأراها وقد تحققت من خلال هذا المستوى الرّفيع من التحاور مع نخبة من الكتاب والمحاورين الكرام.

هذا المكسب الذي قصدته لا أحد ينكره عنا، لكن السؤال المقصود : لمن أكتب في الأخير؟ وأية نتائج اجتماعية مرجوة لما أكتبه عندما أكتب من خارج الفكر الديني، أو عندما لا أبدي "الاحترام الواجب" لـ"دين الناس" كما تساءل البعض؟

مرّة أخرى أجد نفسي واضح الرأي صريح القناعة :

لا أقبل بقلب المعادلة، فيتحول الدين من وسيلة لعبادة اللّه ليصبح اللّه وسيلة لعبادة الدين.

سيقول عني البعض بأني لست "مؤمناً" كما ينبغي.

سيقول عني آخرون بأني لست "ملحداً" كما ينبغي.

وسأقول عن نفسي :

"ملتي واعتقادي" صريحان واضحان. فالذي أدعو إليه هو أن نُخرج النار من المعبد، قبل أن نُحول المعبد إلى أي شيء آخر نريد. وإذا نجحنا في هذا المسعى فساعتها قد نكتشف أن تلك النار (الڤولتيرية أو الرّشدية أو "الأوانية" ـ نسبة إلى هذه المحاورات)، كانت دائماً خير صديق وأصدق حليف للعقل وللإرادة الحرّة وللإنسانية جمعاء.



لولا أن حرّاس الدين كثيراً ما أساءوا للّه وللوطن وللجميع.
وقد ساهمنا نحن أيضاً في أن يكونوا ناطقين شرعيين وحيدين بـ "اسم اللّه".
وتركنا اللّه رهينة عندهم.
عقود طويلة مرّت ولا أحد كان ينازعهم في هذا "الاختطاف".
وأما بعد.. فربّما ليس بعد الآن.




مكتبة
الفكر الجديد

دفاعاً عن الخيال

□ «نحن أمة خالية من المجانين الحقيقيين، وهذا أكبر عيوبنا».

ممدوح عدوان

لا أقابل النقد الماركسي، الذي أتعرّض له بين الفينة والأخرى، إلاّ بالودّ والاحترام؛ ولعلّ الذي يحفظ للخلاف ودّه في هذا المقام أن ميزة هذا النوع من النقد، بل مزيته، تكمن في قدرته على عرض الأفكار المنقودة بنحو لا يخلو من نزاهة وتجرّد، وذاك شرط لا يستوفيه إلاّ الرّاسخون في المعرفة بأساليب النقد البنّاء.

لا أرفض النقد الماركسي لمجرّد أنه نقد ماركسي، وإلا فلستُ في آخر التقدير سوى الابن العاقّ للماركسية العربية، منذ أن كان الحزب الشيوعي اللبناني مدرستنا الجامعة ذات زمن ولّى عنا وأدبر، وإنما أنتقد النقد الماركسي حين لا أعتبره نقداً ماركسياً بالمعنى المنهجي؛ حين أراه غارقاً في المدرسية ومفتقداً إلى الجوهر النقدي الحركي للماركسية، اللّهم إلاّ إذا كان المقصود لا يتجاوز ماركسية المدارس الابتدائية لما كان يُعرف سابقاً بالمعسكر الشيوعي.

ردّاً على مقالي المنشور في **الأوان** بعنوان "النار والمعبد"، كتب نايف سلوم في أسبوعية **طريق اليسار** السورية (أيلول/ سبتمبر ٢٠١٠)، يقول: «المقال بعمومه جولة أنطولوجية تفتقد الحسّ التاريخي، بالتالي يغيب عنها وساطة أو توسط الرّأسمالية الاحتكارية التي يمكن بالانتباه إلى مفاعيلها أن نفسّر هذا الإحباط الذي يلف عالم البشر، وينشط العودة إلى الدين والتديّن.. إن غياب المقاربة الاجتماعية/ السياسية عن نقاش اللاهوت والدين والعلمانية والماركسية يجعل من المقالة موضوعنا ضرباً من الظن، ولم يخرج قول ناشيد عن مقاربة دينية للدين: إنه نقد مكافئ لذاته. ليس المطلوب تصوراً جديداً للمبدأ الإلهي، بل المطلوب تصور جديد للتحرّر الاجتماعي/ السياسي للبشر، لأن الشرط الاجتماعي/ السياسي هو البحر المولّد لغيوم اللاهوت. إن غياب العلاقة بين الأرض والسماء يعني غياب العلاقة بين التحرر الاجتماعي/ السياسي والتحرر الديني».



مختصر الاعتراض أن نايف سلوم يأخذ علينا استحضار الأبعاد الأنطولوجية وتغييب العامل الاجتماعي والاقتصادي الذي هو في رأيه المحدد الأساس لوعي الناس. والمطلوب منا ليس تصوراً جديداً للمبدأ الإلهي وإنما تصور محدّد للتحرّر الاجتماعي والسياسي للبشر، طالما أنه ليس للدين من تاريخ، وإنما التاريخ تحدده الصراعات الاجتماعية والسياسية، كما يقول.

إن كان نايف سلوم، وأسوة برفاق الطريق الماركسي، يتصف بالنزاهة والتجرّد في عرض الأفكار، حتى تلك التي يخالفها الرّأي أشد ما يكون الخلاف، إلا أني لا أستطيع أن أصرف نظري عن الخلل المرجعي الذي يكتنف رؤيته التحليلية والنقدية وعن بقائه أسير الماركسية في طبعتها المدرسية الكلاسيكية. فحين يذكّرنا سلوم بالأطروحة المركزية لماركس، والتي ترى بأن واقع الاقتصاد السياسي هو المُحدد الأساس لحركة التاريخ ولأنماط الوعي الاجتماعي للناس، فإنه يضرب صفحاً عن كل التطورات اللاحقة للفكر الماركسي، منذ اندلاع الثورة الثقافية في الصين إلى غاية فشل انتفاضة مايو (أيار) ١٩٦٨ في فرنسا. وليس المقام هنا مقام استذكار كيفية إقحام شروط الوعي والإبداع والخيال في دينامية التحول السياسي داخل ماركسية النصف الثاني من القرن العشرين.

لا يحتاج نايف سلوم، وهو الطبيب السوري والباحث العربي المتسم بالذكاء الفلسفي وبالقلم الجميل، إلى تذكيره بأن ثورة الاقتصاد السياسي، في عهد ماو تسي تونغ، لم تستطع أن تقود الشعب الصيني، بالتبعية الميكانيكية لشروط الإنتاج، إلى تحقيق التطور المنشود في أنماط الوعي والثقافة والإبداع، وهو الأمر الذي دفع قائد المسيرة الحمراء إلى تدشين دينامية فوقية اصطلح عليها باسم "الثورة الثقافية"، والتي كانت بمثابة مجهود ثوري مستقل عن التحول السياسي والاقتصادي، حتى وإن كانت مكمِّلة له.

نعم يجدر بنا دائماً أن نعمل على تغيير الظروف الاجتماعية للناس، فلا أحد يعتقد بأن الجياع قادرون على إنتاج أنماط من الوعي الديمقراطي والحداثي. فالناس يأكلون قبل أن يفكروا، كما ورد في إحدى الأطروحات الأساسية لماركس. ومع ذلك سيكون من باب السذاجة الاعتقاد بأن تبدل بنية الواقع يستتبعه بالضرورة تبدل في بنية الوعي. والحال أن تطور الوعي يحتاج إلى فاعلية متميزة ومستقلة عن دينامية تطور الواقع، حتى ولو اعتبرنا أن تطور الوعي يتأثر بتطور الواقع ويستند إليه.



وإذا كان من المتعذر أن نفهم ظاهرة عودة الدين إلى الخطاب السياسي الغربي اليوم، من دون النظر إلى طبيعة المرحلة التي تمرّ بها الرّأسمالية العالمية، والتي تتميز بهيمنة الرأسمال المضارب وتدهور الطبقة المتوسطة وانهيار دولة الرعاية الاجتماعية، وكلها عناصر تحليلية تفيدنا لأجل فهم أسباب تنامي الخطابات المضادّة للعقلانية في الغرب المعاصر، فإننا حتى ولو أحطنا علماً بكافة عناصر الواقع مجتمعة فإنها لن تساعدنا في الإجابة عن السؤال التالي :

لماذا تختلف ردّة فعل الوعي تجاه نفس الواقع، من مجتمع لآخر، من زمن لآخر، من ثقافة لأخرى، وحتى من فرد لآخر؟

وبالعودة إلى أطروحات ماركس، ثمّة سؤال اعترض الماركسية منذ نشأتها ولم تفلح في الإجابة عنه : كيف نفسِّر ظاهرة الاستلاب (الاغتراب) إذا حصرنا نظرنا بأدوات التحليل التي يوفرها الاقتصاد السياسي؟

مثل هذه الأسئلة لا تعني سوى شيء واحد وهو أن العلاقة بين الواقع والوعي تتجاوز علاقة المثير بالاستجابة؛ فهي علاقة قائمة على التأويل، بمعنى أنها قائمة على موقف الوعي، وعلى قدرته على التمثل والتصور وحتى الخيال.

الواقع قائم ولا يمكننا إنكاره، وقد ندفع الثمن غالياً إذا ما تمادينا في إنكاره، لكننا لا نستطيع تغيير الواقع بالاكتفاء بعناصر ومعطيات الواقع عينه، ففي كل استراتيجية للتغيير ثمة دائماً حاجة ملحة إلى تمثلات الوعي للواقع. فالواقع في حد ذاته لا يعني أي شيء، إن هو إلاّ ذبذبات صمّاء وتقلبات عمياء، حتى أوجاع معذبي الأرض لن تكون مسموعة من دون حس وخيال ووجدان. وهنا أنا أردّ أيضاً على من يؤاخذون عليّ استثمار الوجدان في مجال كتابة يُفترض أنها عقلانية. والواقع أني أرى الوجدان عاملاً حاسماً في حركة التاريخ، وهو ما لا يمكن للعقل الوضعاني أن يتصوره.

إن تمثلات الوعي، سواء في العلم أو السياسة أو الإبداع، هي التي تجعل الواقع ممكناً، وفهمه ميسراً، وتجاوزه متاحاً.

تكمن الخاصية الجوهرية للوعي في قدرته على التجاوز، وذلك عبر آليات التمثل والتصور والخيال، وهذا هو سرّ التقدّم في كل العصور والأزمنة. فالواقع التاريخي لا يتقدّم من تلقاء نفسه، وإلاّ فإنه لا يتحرّك دائماً على نفس خط التقدم، بل قد يرتد أحياناً على أعقابه. وإذا كانت الماركسية قد نجحت في تغيير نصف العالم



خلال النصف الأول من القرن العشرين، فلأنها أحدثت انقلاباً في تمثلات الوعي واتجاهات الخيال داخل عقول النخب الثقافية والحزبية والزعامات النقابية والقيادات الطلابية، وجعلتها قادرة على تصور إمكانيات جديدة لعالم مختلف.

والواقع أن تمثلات الوعي، بما فيها القدرة على الخيال، تظل عاملاً حاسماً لأجل تجاوز حالة الارتهان للرّاهن من أجل بناء عوالم أخرى ممكنة، يتعذر على الوعي الامتثالي إدراكها. وعلى هذا الأساس يحقّ لنا أن نستنتج بأن تدهور قوى اليسار في عالم اليوم وغلبة الفكر العدمي ما هو إلا الثمرة المرّة والمرعبة أيضاً لتدهور ملَكة الخيال لدى حركات التحرّر وتراجع مقدرتها على تصور إمكانية وجود عوالم أخرى ممكنة.

ثم إن انتصار الرّأسمالية اليوم لن يكون سوى انتصار لنوع من التمثلات على حساب تمثلات أخرى.

فحين ننتقل من مرحلة كان فيها الوعي الاجتماعي يتصور أن الحدّ من ساعات العمل مطلب تحرّري وإنساني، إلى مرحلة أصبح فيها الوعي يتصور بأن لكل شخص الحق في أن يعمل أكثر لأجل أن يكسب أكثر، هنا تكون الرّأسمالية المتوحشة قد انتصرت وأغلقت باب الخيال.

وحين يعجز خيالنا عن تصور إمكانيات أخرى للوجود تتجاوز الجدل الثنائي بين القانون والحرية، بين الدّولة والسوق، بين المساواة والمنافسة، تكون الرّأسمالية قد أوقفت الخيال وحسمت الجدال.

إننا نعتقد اعتقاداً راسخاً بأن انحسار مستوى الخيال عند قوى التقدم، ومن ضمنها اليسار الماركسي العربي، هو الذي أتاح الفرصة أمام زحف الخيال الأصولي والطائفي والمحافظ. ويصدق هذا التحليل أيضاً على اليسار الغربي الذي ضاقت به سُبُل الخيال إلى درجة امحى معها أي تصور للمستقبل.

بالمقابل ، إن كل من يطّلع على أدبيات اليسار الصاعد اليوم في أمريكا الجنوبية بوسعه أن يكتشف قوة السياسة حين تقال وتمارس بخيال أدبي وشعري ولاهوتي مرهف يحفظ للوعي إحدى أهم خصائصه، وهي خاصية القدرة على التجاوز. وهنا بالذات أرى أن المقدرات الكتابية والتحليلية والإدراكية لنايف سلوم تجعله قادراً على استيفاء شرط التجاوز لو أنه يتمرّد قليلاً على قواعد الدّروس التي تعلمناها جميعاً في مراحل سابقة.



كُتب في أحد شعارات انتفاضة مايو ٦٨ : «انسوا ما تعلمتموه وابدؤوا من الحلم».

شعار يبتغي، من بين ما يبتغيه، أن يُساهم في تصحيح "الخطيئة الأصلية" للفلسفة السياسية : يوم طرد أفلاطون الشعراء، ليس فقط من أكاديميته، بل من جمهوريته السياسية أيضاً.

وهذا كل ما لديّ الآن.




مكتبة
الفكر الجديد

السُنّة والإصلاح اللّاهوتي
قراءة وجدانية في كتاب جورج طرابيشي :
من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث(*)

□ «ليس يتبدل ما في الأعيان إلا إذا تبدل أيضاً ما في الأذهان».

جورج طرابيشي

لقد فعلها !

من القومية إلى الوجودية والماركسية فالفرويدية، ثم إلى شيء من كل هذا؛ وأخيراً، وتحت لواء العقلانية النقدية، يحاول أن يشق لنفسه طريق الولاية على التراث. استكثرها عليه الكثيرون لمجرّد "عجمة" في الإسم و"ذمّية" في المسمى. حتى وأنهم قد خبروه فارساً من فرسان اللغة، التي هي بالتعبير الهيدغري، مأوى الوجود ومسكنه.

كثير من المثقفين العرب من الذين حادثتهم عن الرّجل وبعض خصاله أسرّوا لي أنه من أنار لهم سبل النشر والانتشار في ظلمة تعتم الآمال وتحبط الأعمال. لم يتقاعس عن مراجعة مسودات مؤلفات كثيرة وتصويب أخطاء أوشكت أن تصير جزءاً من الإصدار العربي، ولم يذكره بالشكر من كان يستوجب عليهم ذلك.

وأما عذرنا كله في هذا التقصير، فهو إننا غالباً ما نتركه محطة أخيرة قبل الإصدار.

هذا الرّجل الذي أثرى الخزانة العربية ـ مكتباتنا على وجه التحديد ـ بعشرات الترجمات لكتب فرويد وهيغل وسارتر وسيمون دي بوفوار وغيرهم، ومثلها عدداً من المؤلفات حول الثورة والهزيمة والعلمانية والتراث، من دون أن يأنف من الموقع

---

(١) جورج طرابيشي، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث : النشأة المستأنفة**، رابطة العقلانيين العرب ودار الساقي، بيروت، ٢٠١٠ (والإحالات جميعها إلى هذا الكتاب).



الذي ارتضى من خلاله أن يزكي آخرين مثله أو دونه للولاية على التراث مكتفياً بدور "صانع للملوك".

حاول الكثيرون صدّه عن الدخول إلى حرَم اللاّهوت الإسلامي، حيث المجال متاح للباحث المسلم باعتباره "صاحب الحق" وللباحث الغربي باعتباره "صاحب القوة"، أما "الذمّي" فلا الحق معه ولا القوّة يملكها، سوى أن يزكّي من يملكون "الحق" ادعاءً أو "القوة" استعلاءً.

غير أنه، وبعد أن خاب ظنه في من زكّاهم من قبل، أعدّ عدّته وقام ليفعلها بنفسه، مراجعاً، معتكفاً ومتجولاً بين آلاف النصوص من الفقه والحديث والسنة وما ثقل حمله واستعصى فهمه.

ولعل قارئ كتابه الأخير **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث : النشأة المستأنفة** يخلص إلى استنتاج واحد :

الرّجل فعلها !

جورج : الإسم العربي الجريح بامتياز

هذا الاسم الممنوع من الصرف العربي لعجمته الطارئة عليه مثل اغتراب الذات أمام الذات. ورغم أن صاحب الإسم يرفض النزعات الإسمية التي تتحمل، في نظره، نصيباً وافراً من "الانغلاق اللاهوتي" الذي شهدته الحضارة العربية الإسلامية، إلا أنه، ونزولاً عند الطلب، حاول أن يعثر بنفسه على شهادة "البراءة" من عجمة الإسم الذي ورثه عن جده. ولا أحد يدري في أي ليل من ليالي التاريخ العربي، الذي نؤرّخ له دائماً بالخسران المبين (سقوط غرناطة، أو عام النكسة، أو هزيمة حزيران)، لا أحد يدري في أية ليلة ساقطة تمّ حرمان هذا الإسم من الصرف العربي. فشهادة الانتماء تقول : جورج اسم ينحدر من جريج. ومن أبرز علماء الدين والتفسير في التراث شخص يدعى ابن جريج، نسيناه أو أهملناه في غمرة التواطؤ اللاإرادي مع "النسيان السنّي" تحت طائلة موقفه المشجع لزواج المتعة. ولا ندري هل المشكلة في الزواج أو في المتعة على وجه التخصيص؟

وقد يُلاحظ المرء منا أن الفرق بين صفة "جَريح" واسم "جريج" مجرّد نقطة واحدة. فهل يكون الإسم حاملاً لصفة الجُرح؟

اللغة فعلاً مأوى الوجود حتى في الحالات التي تئنّ فيها الكلمات من وطأة



الجرح، وهي مأوى الوجود العربي بامتياز. عندنا كل شيء يسكن اللغة، حتى اللَّه. هذا امتياز شريطة أن نراه كذلك. فـ"اللاهوت التنزيهي" لا يمنح الذات الإلهية أية وظيفة خارج اللغة. لهذا بالذات نفهم كيف أن الإسلام ديانة تخاطب العرب حصراً وتعني اللاكتابيين منهم على سبيل التخصيص. وهذه أولى قضايا جورج في هذا الكتاب الجديد.

هذا الكتاب نفق جديد

يحاول كتاب **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث : النشأة المستأنفة** أن يرصد، بوعي ثاقب ورؤية عميقة، تفاصيل "الانقلاب اللاهوتي" على قيم القرآن طرداً مع الانقلاب على قيم العقلانية والتحول من إسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ.

فبعد أن كان اللَّه مصدراً وحيداً للتشريع، وكان الرّسول مجرد متلق «مكفوف اليد من الناحية التشريعية» (ص ١١)، بل بعد أن كان اللَّه لا يتردّد في تأنيب أو ردع أو توبيخ الرسول على أحكام اتخذها من دون مرجع من الوحي، وبعد أن كان النبي مبعوثا حصراً إلى العرب غير الكتابيين لينذر "أم القرى ومن حولها"، طرأ انقلاب لاهوتي، تحوّل بموجبه النبي من نبي "أمي" إلى نبي "أممي"، وأمسى مشرِّعاً يوازي في سلطته التشريعية التشريع الإلهي إن لم يتفوق عليه في الأخير.

ففي سياق تضخُّم مدونة الحديث، عقب انصرام زهاء قرنين على زمن الرسول، تحوّلت صورة النبي من مجرد مبعوث بشري إلى "أمة" محصورة و"بلسان قومه" حصراً، تبعاً للمعجم القرآني نفسه، إلى صورة مشرّع مطلق للبشرية جمعاء في كل زمان ومكان، بل وللإنس والجن أجمعين.

يتعلق الأمر هنا بانقلاب لاهوتي يكاد يقارب حالة الانقلاب اللاّهوتي الذي شهدته المسيحية الغربية هي الأخرى عقب انقضاء قرنين على زمن رسولها، وانتهى إلى احتلال المسيح مكانة الأقنوم الثاني من بين الأقانيم الثلاثة.

سيرة الانقلاب اللاّهوتي

لهذا الانقلاب اللاهوتي الإسلامي مسار انطلقت إرهاصاته الأولى مع ظهور المذهب المالكي، والذي ساوى بين حجية القرآن وحجية الحديث. إلا أنه حافظ، مع ذلك، على "مكسب" نوعي، حين قرّر «إبقاء باب التناقض في النصوص



مفتوحاً» (ص ١١٣)، مما يمنح «بحد ذاته هامشاً من الحرية» (ص ١١٣). ومقصود القول أنه صار بوسع المسلم أن يستفيد من عدم نزوع الفقيه إلى تسوية تناقض الأحكام وإغلاق الباب بدعوى الحكم الواحد، مما يبقي باب الاختيار مفتوحاً أمام ما تقتضيه الأحوال. غير أن الذين جاءوا بعد الإمام مالك لم يتساهلوا مع أي اختلاف أو تناقض في الأحكام، ولا هم استساغوا السكوت الذي كان يحبّذه الإمام مالك عندما كان يقال عنه مثلاً : أجاب عن مسألتين وسكت عن الثالثة. وقد استعاضوا عن هذا التورع بالتسرع سعياً إلى «تكريس واحدية الحقيقة» (ص ١١٣).

كانت البداية المدوية مع الإمام الشافعي، الذي اخترع آلية الناسخ والمنسوخ، بهدف تأكيد واحدية الحقيقة. وهو الذي عظّم من شأن السُنّة بنحو لم يسبق إليه الآخرون. ومن أجل ذلك نراه لم يتورع عن أن يفرض على المعجم القرآني استقراء جديداً بموجبه يدل الكتاب على القرآن وتدل الحكمة على السُنّة، مع ما في ذلك من خرق سافر لقواعد اللغة، «فليس في معجم العربية ما يمكن أن يستدل منه أن الحكمة تعني السُنّة، ولا السُنّة تعني الحكمة» (ص ١٨٢).

ومع ذلك فإن الغلقة اللاهوتية لم تكتمل مع الشافعي، الذي حافظ، في كل الأحوال، على آلية القياس، مما يعني الإبقاء على فجوة صغيرة يتسرب منها بعض الهواء إلى العقل الذي بدأ يعاني من أعراض ضيق في التنفس.

وبخلاف ما يظنه الكثيرون، فإن الغلقة اللاهوتية قد اكتملت مع المذهب الظاهري الذي جاء به ابن حزم، وهو المذهب الذي بوسعنا أن نعتبره مذهباً خامساً.

صحيح أن ابن حزم يفتتح كتابه **الإحكام في أصول الأحكام** منافحاً عن «حجية العقل في التمييز بين الحق والباطل» (ص ٢٩٧)، مما حدا بالمفكر الرّاحل محمد عابد الجابري إلى إدراجه ضمن نوع من "العقلانية المغربية!"، إلا أن الذي حدث بالذات أن ابن حزم أعلن «تسييد العقل وأقاله في آن معاً» (ص ٢٩٦).

يقول ابن حزم مبيّناً القداسة المطلقة لظاهر النص : «ولسنا معترضين على ربنا تعالى ولا على نبينا (ص)... ولا ننكر شرعهما الشرائع علينا... ولو أمرانا بقتل آبائنا وأمهاتنا وأبنائنا لسارعنا إلى ذلك مبادرين» (ص ٣٠٩) !!!

هكذا إذاً، ومن خلال ابن حزم، أمسى النصّ الذي هو القرآن والسُنّة مقياس كل شيء، مقياس الحقيقة والحق والواجب والممكن، لا اجتهاد في حضرة النص ولا قياس أو تأويل أمام منطوق القرآن والسُنّة.



أفلا تكون هذه النزعة الإسمية الظاهرية والمكرسة في التراث هي منبع أصول العنف والتطرّف؟

وعلى سبيل الاستدلال على وجاهة الأطروحة، لنتذكر بأن عبد السلام فرج مؤلف كتاب **الفريضة الغائبة** الذي اعتُبر لسنوات طويلة إنجيل المتطرفين، كان ينطلق من القراءة الظاهرية للآية «كتب عليكم القتال» والتي تماثل إسمياً الآية «كتب عليكم الصيام»، مما يجعل القتال فرض عين على كل مسلم. مع استثناء ،ظاهري هو الآخر، يتعلق بأن القتال يظل وقفاً على الذكور.

من الانقلاب اللاهوتي إلى الانقلاب السياسي

بعد هذه الرحلة في ثنايا كتاب يستكشف مغارات الغلقة اللاهوتية، من حقّنا أن نبرز خلاصة أساسية : ذلك أن المسار الانقلابي الذي انتهى إلى «تغييب القرآن وتغييب العقل وتغييب التعددية في الإيديولوجيا الحديثية» والذي يظل «هو المسؤول الأول عن أفول العقلانية العربية الإسلامية» (ص ٦٣٠)، كما يقول جورج طرابيشي، يضعنا أمام فرضية إصلاحية جديدة تتعلق بأن الإصلاح اللاهوتي يُعدّ مدخلاً رئيساً نحو الإصلاح السياسي.

ومعنى ذلك أننا مدعوون لأن نراهن مجدّداً على روح "التوحيد التنزيهي" من أجل إعادة منزلة الرسول إلى موقعها الطبيعي ضمن نسق اللاهوت الإسلامي : "نبيّ بلا معجزة"، بلا عصمة، بلا قداسة، بلا وصايا، بلا ألواح، إن هو إلا حامل لمشروع رؤية أنطولوجية عابرة للتقليد الإبراهيمي ومفتوحة على كل تأويل بشري جديد.

لقد انتهى الانقلاب اللاهوتي إلى الدولة مع الانقلاب المتوكلي الذي قاده عاشر خلفاء بني العباس، وهو الذي حاول استقطاب العامة عبر التقرب من أهل الحديث وتجييش الناس ضدّ المعتزلة والأقليات الدينية والمذهبية، لا سيما في وقت شهدت فيه العاصمة بغداد تضخماً سكانياً كبيراً، وأصبحت العامة لأول مرّة مكوِّناً سياسياً قابلاً للاستثمار لجهة التحريض على العقلانية والفلسفة والتسامح والانفتاح. وهكذا كان.

هنا بالذات قام أهل السُنّة والحديث، وعلى رأسهم "إمام العامة" ابن حنبل، بدور طليعي في توجيه العامة نحو أسطرة السُنّة وتقديس النصوص وإغلاق باب الاجتهاد حتى إشعار آخر.



كلنا في لبنان، وجورج أيضاً

كان العنوان المقرّر أصلاً للكتاب هو "الانقلاب السُنّي"، وقد قُدّر له أن يُمتحن قبل إصداره، على منهاج النزعة الظاهرية الإسمية والتي واجهها الكتاب في الجوهر ثم واجهته في المظهر، بدءاً ووقفاً على العنوان. وأين؟ في معقل حساسياتنا العربية.

فبينما الكتاب في المطبعة إذ تلقى كاتبه توصية تدعوه لتغيير عنوان الكتاب .

المبرر؟

مراعاة الحساسية الطائفية في لبنان!

قُلتُ له :

لبنان ثقافتنا وجمالنا ومقاومتنا، لكنه أيضاً علّتنا وفقرنا وأسْرنا. لبنان ذاك القلب الصغير الذي يسع العالم كله، ألهذا الحد يضيق بنا أحياناً؟ هل لأننا غدونا فجأة أكبر من الراهن أم أننا في الأخير ضاقت بنا الدنيا بما رحبت؟

كلنا في لبنان؟

نعم؛ أيتها الذات الأخرى داخل ذاتنا المتنوعة تنوّع الجروح التي ينكؤها العابثون بتبعثرنا وبعثراتنا، أيها "الذمّي" فينا على قدر دماء المسيح الجارية في شرايين العروبة، أيها "الذمّي" الأخير باشتراط قيام ساعة إصلاح اللاهوت المنغلق فينا بقدر انغلاق الزمن الدائري أو زمن الدوائر الصغرى؛ وهو أدنى ما تصوره ابن خلدون منذ زمان.

قال لي :

نعم كلنا في لبنان، بحساسياته المفرطة وإفراطه في الحساسية إلى حد ضيق التنفس الحاد أحياناً. ولا أدلّ عن ذلك يوم طَلبتُ مني أن لا أذكر "كأس الويسكي" حين ذكرته في شهادة تعزيتي في حق المفكر الراحل محمد عابد الجابري قبل نشرها في صحيفة **الاتحاد الاشتراكي** المغربية، وكان معي ذات يوم في بيتي في باريس عندما ارتشفنا منه سوية قطرات بحسبان.

قُلتُ له :

لو أني قرأت وقتها كتابك هذا وما ذكرت فيه من اجتهادات فقهية ثرية حول الخمور وما حُرّم منها لأنه "مخمر" وما لم يحرّمه الكثيرون لأنه "مقطّر" لما طلبت



منك ذلك. فما شربتماه ليس من جنس المخمرات وإنما هو من جنس المقطرات.
ألست ترى معي؟

وأخيراً سأقول إنّ جورج طرابيشي ومحمد عابد الجابري شربا على مذهب أبي حنيفة أو غيره، والمهم أنهما لم يفعلا ذلك على منهاج النزعة الاسمية الظاهرية، التي فرضت على الأستاذ جورج في الأخير أن يغيِّر عنوان الكتاب.

ولا بأس إن كنا كلنا في لبنان.

(...)

نخبك.




مكتبة
الفكر الجديد

ترانيم رجل يشبهني

أيُّها المحروم من أي شيء والمفجوع في كلّ شيء، أيّها الساكن في برزخ بين فراغين لا يبغيان، أيّها المقذوف به فجأة في الخواء بين الجموع، أيّها السائل عن بقايا القرابين البدائية في لحم العذراء، وعن بقايا الحلم البشري في نمنمات الدعاء، تدرك أنّك في ميقات يوم غير معلوم ستشدّ رحالك عن الزمان والمكان، راحلاً أو مرتحلاً، وكنت توطّن نفسك منذ البدء على هذا الفقد، وفي قرارات نفسك تتمنّى لو كان الموت مجرّد برزخ يعقبه انبعاث.

تتهيّب من رحلة الفلك الجاري في ظلمة العدم اللانهائية، وترتاب في أن يُقذف بك في غياهب الغياب فتنساك الآلهة والأبناء ولا يذكرك التراب ولا يتذكّر وجهك الماء، كما لو لم تكن شيئاً مذكوراً. وتحلم لو أنّك، بعد موتك، تعاود ملاقاة وهج الشمس وحليب الماشية والشوكلاته الذائبة بين نهدي جارية أو أميرة أو إحدى حوريات العالم السفلي. تحلم لو أنّك، في رقدتك الأخيرة، وفجأة، تتلمّسك أنامل ناعمة، تداعب أشلاءك المتلاشية فيعود إليك لحمك الذي كان، وجلدك الذي كان، وتربّت عليك أجنحة الفراشات فتعود إليك أزهار الوعي بعد غفوة مثل الكرى، وأنت مغمض العينين ،ثمّ هكذا تفتحهما على جنان مثل تلك التي كنت صغيراً تلعب فيها مع ابنة الجارة، على ضفاف نهر البلدة. البلدة ما عادت الآن، البلدة طواها النسيان، وفارقتها كلّ الأحلام، ولم تترك لك أشباح الليل سوى الرّغبة الأخيرة، فلا تخجل من قولها أيّها المتسكّع مع الفرادى على عتبة باب الوهم الأخير.

قد لا تقاوم طويلاً هذا العزاء المطلّ على شرفات الرّغبة المفجوعة برحلة العدم، وقد تواري الرّغبة في طويتك لمجرّد الخجل من الأبناء أو الآباء أو الأصدقاء أو ابنة الجارة، أو لكي لا تشمت بك بائعات هوى اليقين، أو لمُجرّد بعض الكبرياء حين يطالبك الأبناء ببعض الكبرياء. لكنّ العزاء يقبع في سريرتك مثلما تقبع خدوش تجارب العشق الأولى محفورة في الأعماق، تؤلمك وتلهمك باندفاعات مجنونة في كل مرّة نحو عشق جديد.



غير أنّ عشقك لهذه المرأة الآتية من السماء ليس كعشقك لسائر النساء؛ فقد كانت صحبتها تغويك وتغريك بنوع من العشق الإلهي بلا شعائر ولا إيمان، بلا أدعية ولا غفران، بلا يقين ولا أديان. وطالما همسَتْ في إحدى أذنيك أو فيهما معاً همساً شجيّاً وهي تقول لك :

الشعائر والأديان دليل من ضلوا الطريق إلى اللّه من غير دليل، دليل العاجزين عن الوصول ودليل القاصرين. فمثلما أوجد الناس القوانين الأسرية دليلاً لمن أخفقوا في الحب الأسري والود العائلي، فكذلك الشرائع الدينية أوجدها النّاس لمن خافوا ركوب البحر من دون شرائع. فاليقين يقتل اللّه مرّات ومرّات. وما اللّه؟ إن هو إلاّ عشق بلا موضوع، حنين نحو كمال كينونة الكائن الإنساني المحكوم عليه أبداً بالنقصان، تعلّقٌ يفسده هرج المهرجين ومرج المارجين، وإن ادّعوا خلاف ذلك؛ فلا دخل للمتلصصين على ضمائر الناس. هو حنين عذوبته سرّ خفي لا ينضبط لأي ثواب أو عقاب، ولا يضبطه كتاب أو حساب.

الثوابُ يقتل التقوى، والعقابُ يقضي على الجدوى، والخوف يُبدد الحبّ ويُفسد الودّ ويُضيع الهوى.

وبالجملة تظل الأديان دليلاً على الإخفاق الأخلاقي والعُقم العقلي والفشل الوجداني.

وهذا مبتغى القول ومنتهى الكلام.



المحتويات



من إصدارات

دار الطليعة للطباعة والنشر

و

رابطة العقلانيين العرب

□ **الاختيار العلماني واسطورة النموذج** — سعيد ناشيد

□ **فلسفة الأنوار** (ط٢) — ف. فولغين

□ **علم نفس الجماهير** — سيغموند فرويد

□ **في نقد إنسان الجموع** — د. رجاء بن سلامة

□ **نقد الثوابت** (ط٢) — د. رجاء بن سلامة
آراء في العنف والتمييز والمصادرة

□ **وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي** — خالد غزال

□ **مواقف من أجل التنوير** — د. محمد الحدّاد

□ **معضلة الأصولية الإسلامية** (ط٢) — هاشم صالح

□ **مدخل إلى التنوير الأوروبي** (ط٢) — هاشم صالح

□ **الإسلام والانغلاق اللاهوتي** — هاشم صالح

□ **هدم الهدم** — د. عبد الرزاق عيد
إدارة الظهر للأب السياسي والثقافي والتراثي

□ **يوسف القرضاوي بين التسامح والارهاب** — د. عبد الرزاق عيد

□ **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الاصلاح** — د. محمد الحدّاد

---

edots مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ بناية البارادايز ٨٥٣٧٥٣ /٠١ ١٥١٦/ ١١/ ٢٠٠٠



□ إنني أقف في هذا الكتاب أمام عددٍ من المحاورين الأشدّاء الأكّفاء، منافحاً عن فرضية جديدة مؤداها أن الأنطولوجيا الإسلامية، بخلاف كل الأنطولوجيات الدينية الأخرى، تمنح الإنسان مجالاً رحباً لإمكانية التحرّر من سلطة المعابد وتسلُّط الأديان وسط ما يُشبه "الفراغ الأنطولوجي" الكامل.

□ ذلك أنني لا أقبل بأسطورة الفصل بين دائرة الإيمان ودائرة الإلحاد، بل أرى وجود مساحة شاسعة من المنطقة الرمادية بين الألوان الاعتقادية؛ وهذا ما يدع القلق مُلازماً لعقيدتنا الإسلامية أنعكاساً بالذات لطلبها الرمادي الذي يجعلها تتموضع بين المطلق والعرضي، بين الحلول والتعالي، بين إثبات كل الصفات والامتناع عن كل تشبيه، بين الوجود الغيبي والوجود الرمزي، بين أفعال الترّجي وأنعدام اليقين، بين الحدود الصارمة والثغرات التشريعية، بين الويل المخيف والصمتِ المريب...

□ إنني إذ أميط اللثام في محاورات هذا الكتاب عن وجود قلق متأصل في الإسلام، قلق أدركه كثيرون قبلي ويدركه الآن الأكثرون لولا أنهم قليلاً ما يبوحون به، فإنما أدعو إلى الاحتفاء بثقافة التنسيب والتشكيك والعيش الحُرّ بلا حقائق مطلقة ومن دون يقينيات مطلقة تكبّل العقل وتشلّ الإرادة.

المؤلّف

ISBN 9953-409-30-7


دار الطّليعة للطّباعة والنشر - بيروت